249.573

B.C.U. „M. EMINESCU"
IAȘI
II 249 573

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

49573

P. ANDREI

ASOCIAȚIA FOSȚILOR ELEVI AI LICEULUI „AH. BAȘCIA" DIN ROMANA

Problema Fericirii

Fundamentul său etico-sociologic

ROMÂNEASCĂ"

Prețul 10 lei

BCU IAȘI CENTRALĂ UNIVERSITY LIBRARY

Nr 249573

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

P. ANDREI

I 219573

Problema Fericirii

Fundamentul său etico-sociologic

282351
B.C.U. IASI

IAȘI
EDITURA „VIAȚA ROMÎNEASCĂ" S. A.
1921

1427

10 NOV 1988
IASI
adc 649955
17.823.34(02.063)=59
BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II 249.573

PREFAȚĂ

S'ar părea poate o ironie să vorbim despre fericire acum cînd în omenire e atîta durere, atîta mizerie și nenorocire! A predica fericirea prin iubire, prin armonie și înseninare a sufletului acum cînd se revarsă atîta ură, nu înseamnă oare a ne depărta cu totul de realitatea actuală și a vorbi despre idealuri nepotrivite cu timpul? Este însă în cutele sufletului omenesc, atît de greu încercat, o urmă a dorului de seninătate și mulțumire, de iubire și fericire, care va da forța de înfrîngere a pornirilor rele, a plăcerilor răsbunătoare, căre va căuta un izvor durabil de bucurie interioară și fericire.

In viață binele, frumosul, adevărul, valorile teoretice și practice cele mai înalte, nu sînt absolut deslegate de tendințele firești subiective ale omului. Cele mai nobile ca și cele mai condamnabile dorinți

ale noastre nu sînt independente de aspirațiunea continuă către fericire. Valorile teoretice nu sînt abstracțiuni reci spirituale, ci sînt legate de sufletul uman și prin aceasta devin forțe dinamice. Adevărul nu plutește deasupra vieții, ci se pune în valoare în ea, devenind izvor de bucurie pentru societate.

A vorbi despre fericire înseamnă a o predica, a arăta unde și cum se poate găsi ea. E greu însă de găsit un criteriu unic al fericirii, căci sufletul omenesc e complicat și variabil dela individ la individ. Ceiace provoacă fericirea unuia nu este uneori pentru altul nici măcar un motiv de mulțumire trecătoare, ceiace descrețește o frunte și înveselește un chip poate produce altcuiva durere, căci un soare ce răsare într'o parte apune altundeva. Starea culturală și socială, gradul de evoluție spirituală a fiecăruia, determină căi diferite și grade deosebite de fericire, încît acelaș lucru va fi privit în mod variat de indivizi.

Viața noastră a fiecăruia urmează o cale diferită dreaptă și frumoasă pentru unii, anevoioasă și întunecată pentru alții. Noi ne mișcăm necontenit între bucurie și durere, așa că de fapt în fața noastră se

deschid în orice moment două drumuri și nu întotdeauna putem merge pe calea cea mai plăcută. Dacă am putea trăi independenți de tot ceiace ne înconjoară și izolați de orice ființă, atunci ne-am îndrepta, după voe, ori unde am dori. Dar nu aceasta este realitatea, căci adesea ne este impusă calea pe care trebue s'o urmăm. Maeterlinck *compară aceste două destinuri diferite cu cursul a două rîuri, dintre care unul vijelios se sbate nebun în fundul unei văi obscure, fără a putea ajunge la lacul liniștit dela capătul pădurii. „Ici un mare bloc de bazalt îl obliga la patru mari înconjururi, colo rădăcinele unui arbore bătrîn, mai departe chiar simpla amintire a unui obstacol dispărut pentru totdeauna îl făcea să urce către izvorul său, spumegînd în zadar, și îl îndepărta indefinit de scopul și fericirea sa".* Mai departe însă curgea prin pădure într'un fel de canal liniștit și clar un alt rîu către același lac. „Și aveam la picioarele mele, zice Maeterlinck, imagina celor două destine, ce sînt date omului". ***

---

* *Maeterlinck.* La sagesse et la destinée humaine. ed. 68, Paris 1919. Pg. 20-21.

** *Maeterlinck.* La sagesse et la destinée humaine. ed. 68. Paris 1919. Pg .20-21.

Trebuința de fericire munceşte sufletul omenesc în toate momentele sale, făcîndu-l să se bucure cînd pare că a atins-o şi să plîngă de nenorocire cînd dispereză de ea.

Toţi oamenii tind către fericire, dar nu toţi o concep la fel, de unde rezultă mulţimea teoriilor filozofice asupra fericirii.

Cu tot aspectul său subiectiv fericirea poate fi studiată şi subt o înfăţişare mai generală, mai obiectivă, căci ea nu e produsul numai al factorului psihic subiectiv, ci şi al mediului social. *Fericirea adevărată presupune* o conştiinţă de sine desvoltată *care* sintetizează datoria morală-socială cu aspiraţia către fericire.

Punctul de vedere fundamental al acestui studiu este cel etic-sociologic, *căci noi considerăm fericirea ca un fenomen dependent de* morală *şi* societate. *Vom cerceta problema fericirii din punctul de vedere arătat, ocupîndu-ne de: 1)* izvoarele sale psihologice, *2)* posibilitatea sa *şi 3)* criteriul etico-sociologic *al fericirii.*

Problema fericirii a fost obiectul de cercetare al eticianilor, care au formulat diferite teorii şi precepte pentru realizarea în fapt a fericirii. Aristoteles *a făcut din fericire conţinutul binelui moral. Trebue*

să remarcăm însă că filozofii și eticianii din antichitate au considerat fericirea ca un fenomen individual, în genere, și dependent numai de individ, pe cînd în timpurile mai nouă s'a pus fericirea în legătură cu societatea. Toate concepțiile însă —afară de eudemonism*—au făcut din fericire o consecință a faptelor morale. Noi considerăm fericirea nu numai ca un rezultat al moralei, ci și ca un-imbold către acțiunea morală.*

Dr. P. Andrei

Iași, August 1920.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAP. I.

Izvoarele psihologice ale fericirii

Filozofia contemporană, stăpînită de *criticism* în toate domeniile sale de cercetare, ăre, în genere, caracteristică nuanţă de *voluntarism*, căci admite voinţa ca element fundamental al vieţii sufleteşti, ca izvor al tuturor acţiunilor conştiente, pe care le săvîrşeşte omul ca individ izolat şi ca fiinţă socială. Voluntarismul mai vechiu — la Schopenhauer — era exagerat pentrucă reducea toate funcţiunile psihice la voinţă: voluntarismul actual este moderat deoarece recunoaşte ireductibilitatea elementelor sufleteşti fundamentale, dă însă numai preponderanţă voinţii. În această formă moderată îl găsim la *Tönnies*, care introduce chiar termenul de voluntarism *, deşi îşi revendică *Paulsen* paternitatea lui. *Wundt* ** dovedeşte în mod strălucit natura activă a vieţii, psi-

* *F. Tönnies.* Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1883. Pg. 169.

** *W. Wundt.* Grunzüge der physiologischen Psychologie. Leipzig 1903. Grundriss der Psychologie. Leipzig 1911.

hice, iar *Bergson** face din voinţă esenţa vieţii, căci, după el, caracteristica vieţii este existenţa unei impulsiuni originare, a aşa numitului *elan vital*, căruia i se datoresc toate schimbările, toate transformările materiei. „El e neliniştea materiei" şi imboldul tuturor fenomenelor.

Faptele oamenilor derivă deci din voinţa omenească. Privind însă tot sbuciumul lor, toată activitatea pe care o desfăşoară ei, cu drept cuvînt ne putem întreba: cu ce scop se frămîntă această omenire? La ce bun lupta aprigă dintre indivizi? Pentru ce războaele de întredistrugere dintre popoare, cînd toate pot trăi laolaltă şi în pace? O analiză mai amănunţită ne va arăta că mobilul tuturor acţiunilor omeneşti, în ultima instanţă, este eternul dor de *mai bine*, e tendinţa către o stare de mulţumire a vieţii, către *fericire*. Mersul vieţii individuale şi evoluţia vieţii sociale sînt o necontenită goană după fericire. *Feuerbach* a văzut just realitatea, susţinînd că fericirea este izvorul oricărei morale şi legea absolută a voinţei noastre. Oricît de seducătoare ar fi teoria kantiană, care face apologia datoriei, respingînd tendinţa firească către fericire, trebue să recunoaştem totuşi că aşa e constituit sufletul nostru, să dorească fericirea.

Care sînt izvoarele psihologice ale fericirii? Răspunsurile date acestei probleme se pot clasifica în *două grupe* după direcţia pe care o urmează fiecare. Deosebim:

1) *o direcţie subiectivistă*, care consideră numai sufletul nostru individual ca izvorul fericirii,

* *H. Bergson*, L'évolution créatrice. Paris 1911.

abstracţie făcînd de mediul înconjurător, de tot ceiace e în afară de noi;

2) *o direcţie obiectivistă*, care, în opoziţie cu prima concepţie, pune fericirea în dependenţă de factorul exterior numai, de viaţa înconjurătoare, neglijînd personalitatea noastră, care poate îndepărta tot ceiace ne face să suferim şi care ne dă posibilitatea de a ne crea o lume interioară proprie numai nouă, un refugiu al durerii.

A. *Subiectivismul.*

Concepţiile, care urmează prima direcţie, sînt şi ele variabile, căci se poate considera ca izvor al fericirii *raţiunea, sentimentul* sau *voinţa*. Rezultă de aici că, există *trei concepţii subiectiviste* asupra izvorului fericirii şi anume: a) *intelectualistă*, b) *afectivă*, c) *voluntaristă*, toate avînd comună accentuarea factorului psihic subiectiv, căci „nu avem decît fericirea pe care o *simţim*, pe care o *înţelegem* şi mai ales pe care *vrem* s'o avem".*

a) *Concepţia intelectualistă* e foarte veche. O găsim în antichitate reprezentată de *Aristoteles*, care reduce fericirea la confirmarea activă şi desvoltarea a ceiace este specific la om şi caracteristic numai pentru el. Omul se deosebeşte de celelalte fiinţi, după Aristoteles, prin raţiune. Vieţuitoarele inferioare au numai un suflet *vegetativ* şi un *altul sensitiv*, deci aceste fiinţi au numai

* *Jean Finot*. Progrès et bonheur. Paris 1914, ed. III, vol. I, Pg. 124.

funcţiuni organice şi de simţire, nu însă şi de inteligenţă. Deaceia fericire propriu zisă nu poate avea decît omul, căci fericirea rezultă din exercitarea inteligenţii, din acţiunile raţionale. Raţiunea e forţa divină pusă în om, ea arată viaţa superioară, prin ea dobîndim virtutea şi fericirea. Subordonînd toate fenomenele sufleteşti, toate dorinţele şi înclinaţiile noastre, raţiunii, ajungem la *înţelepciune*, care este perfecţionarea raţională a omului. Astfel dobîndim şi libertatea absolută scăpînd de sclăvia patimilor ; prin puterea raţiunii ne ridicăm la *fericirea divină*, căci D-zeu este idealul de fericire prin înţelepciunea absolută, prin liberarea de influenţa lucrurilor exterioare.

Platon are cam aceiaşi concepţie, căci şi el crede că fericirea e numai plăcerea purificată prin inteligenţă. *Stoicii* deasemenea admit că fericirea izvorăşte din raţiune, deşi dispreţuesc viaţa în genere şi predică adesea sinuciderea. Dar nu exclude stoicismul nici noţiunea de fericire, căci etica stoică recomandă omului să tindă către ceiace e conform naturii. Pentru a evita suferinţa omul trebue să se libereze de tirania trebuinţelor, de pasiuni, căci izvoarele răului sînt aceste pasiuni: plăcerea, dorinţa, grija, teamă. Indiferenţa faţă de plăcere şi durere — *apatia* — aceasta duce la înţelepciune. Pentru a fi liniştiţi, fericiţi, trebue să trăim conform naturii, dar natura este raţională prin chiar constituţia ei, esenţa naturii e raţiunea, de-aceia a trăi conform naturii înseamnă a urma calea raţiunii. Prin urmare fericirea stoică este exercitarea raţională a virtuţii.

Filozofia stoicismului nu este independentă de Aristoteles, căci, ca şi dînsul, stoicii admit că plantele au numai viaţă vegetativă, animalele viaţă

sensitivă, pe cînd oamenii posedă *raţiunea*. Viaţa de toate zilele e plină de nenorociri, pentrucă foarte adesea ea e condusă de pasiuni, care sînt întotdeauna contrare raţiunii. Pasiunea orbeşte, ea face pe om să caute fericirea în ceiace e trecător, nu în raţiune şi ştiinţă, şi doar „ştiinţa, e virtute şi fericire".*

In filozofia modernă curentul intelectualist e reprezentat de *Spinoza* în primul rînd. După acest filozof scopul vieţii este conservarea fiinţii cugetătoare şi active. Omul trebue să-şi afirme dispoziţia sau forţa sa specifică, care e raţiunea. Prin afirmarea acestei facultăţii se realizează umanitatea. „Non ridere, neque flere, sed intelligere", zice Spinoza, căci bucuriile şi durerile sînt ceva trecător dacă le privim mai critic, dacă le judecăm. Risul şi plînsul legate de pasiuni trecătoare sînt momente fugitive în viaţă. Singura fericire, cea mai mare bucurie, e aceia care rezultă din cunoştinţă, din privirea tuturor lucrurilor „sub specie aeternitatis". Intelectualismul spinozist se vede şi mai bine din formula supremă a fericirii, a *beatitudinii*, cum îi zice dînsul, „amor intellectualis Dei". Această iubire produce fericirea ; ea e o parte din iubirea pe care o are D-zeu pentru dînsul şi rezultă din cunoştinţa lui D-zeu **. Cunoştinţa aceasta dă omului virtutea şi fericirea. De-aceia, după Spinoza, fericirea se poate dobîndi prin liberarea de afecte, de pasiuni, căci aceste sînt produse de cunoştinţi neclare, de influenţa lumii din afară asu-

---

* *Max Wundt.* Geschichte der griechischen Ethik. Bd. I. Leipzig 1911, Pag. 231.

** *B. Spinoza* Ethica. Cartea V. XXXVI şi XLX.

pra omului. Nu poate fi fericit omul, condus de idei neclare, de afecte şi mai ales nu poate fi fericit dacă va face din pasiune un scop al vieţei. Izvorul fericirii deci e în om şi anume în raţiune.

Tot reprezentant al intelectualismului este şi *Leibniz*, care deduce fericirea din virtute, iar virtutea o identifică cu perfecţiunea. Dar perfecţiunea, în concepţia lui Leibniz, constă în dobîndirea de cunoştinţi, de reprezentări, din ce în ce mai clare.

Printre contemporani *Ossip-Lourié* îmbină intelectualismul cu voluntarismul susţinînd că fericirea constă în „conştinţa pe care o avem despre scopurile, pe care trebue să le urmărim şi în voinţa de a le urmări.*

Iată o sumă de filozofi care consideră inteligenţa ca izvor absolut al fericirii. Dar poate fi oare inteligenţa elementul ultim care dă naştere acestui fenomen atît de complicat ce e fericirea? Credem că nu, şi iată pentru ce: inteligenţa are caracteristic faptul că exteriorizează toate produsele sale. Elementele intelectuale, senzaţiile, reprezentările, sînt de fapt cunoştinţe subiective, care se referă mai mult la starea noastră decît la lucruri şi totuşi noi le obiectivăm, le proiectăm în spaţiu, atribuindu-le lucrurilor ca însuşiri ale lor. Inteligenţa stabileşte între reprezentări raporturi obiective, căutînd să înlăture orice relaţie cu subiectul propriu cercetător.

Cînd vorbim despre fericire ne referim însă tocmai la o stare emoţională a individului, stare

* *Ossip-Lourié*. Le bonheur et l'intelligence. Revue philosophique. 1904. Pg. 575.

care nu poate fi provocată numai de raporturile obiective şi reci stabilite de inteligenţă. Adevărul ni produce plăceri intelectuale superioare, dar poate fi dureros pentru noi de foarte multe ori. Viaţa unui savant cercetător poate fi plină de emoţiunea superioară a gîndirii şi găsirii adevărului şi totuşi el nu e totdeauna fericit, tocmai pentrucă sînt excluse tendinţele fireşti ale sufletului. Adevărul este ceva oarecum exterior individului, e stringent pentru minte, impersonal. Raţiunea poate da virtutea, dar o virtute austeră, de multe ori dureroasă şi nu toţi oamenii o pot practică. Există desigur *fericirea intelectuală* rezultată din bogăţia minţii, din raţionament, şi poate această fericire să scadă ceva din impetuozitatea durerilor omeneşti, dar ea nu le poate înlătura. Dacă inteligenţa ar fi singurul şi adevăratul izvor al fericirii, atunci intelectualii ar trebui să fie oamenii cei mai fericiţi. De ce totuşi geniul unui Schopenhauer nu i-a produs lui mulţumirea cea mai mare? De ce Faust a avut nevoie să mai caute fericirea şi altundeva decît în raţiune? Nu e fericit Faust pentrucă se preocupă de probleme metafizice; el caută fericirea în gîndire, dar nu găseşte în ea decît dorul nespus de fericire. Această metafizică, cu nemulţumirea ce-i trezeşte în suflet, îl face să ajungă —cel puţin în prima parte a operei lui Goethe— la o morală falşă, la *egoism*. Faust caută plăcerea egoistă pentru el numai, trece peste orice, nu respectă nici nevinovăţie, nici viaţa altuia, nici onoarea, nimic. Faust e un nihilist moral, produs al dorului de fericire.

Pe lîngă acestea nu se poate deduce fericirea numai din raţiune, aşa cum cer filozofii citaţi,

căci nu poate fi înăbuşit sentimentul şi nici voinţa prin inteligenţă. Până în sec. XVIII cînd *Tetens* a dovedit că sentimentul e o facultate ireductibilă, independentă, se putea neglija tendinţa subiectivă, considerîndu-se ca un derivat neadequat al raţiunii — acum însă sentimentul îşi are locul său bine definit şi nu se poate trece peste forţa lui.

Fericirea presupune un *raport subiectiv* al impresiunilor şi cunoştinţilor cu persoana noastră, o valorificare a lor, căci ele dau naştere la diferite reacţiuni ale conştiinţii. Această legătură între datele obiective ale inteligenţei şi eul subiectiv o face o altă funcţiune psihică, *sentimentul*, care apreciază toate impresiunile venite din exterior. Deaceia] în constituirea fericirii trebue să se ţină samă de sentiment. Această importanţă a sentimentului ca element al fericirii, ca izvor al ei mai bine, a susţinut-o, exagerînd-o chiar, concepţia afectivă.

b) *Concepţia afectivă.* Sînt unii partizani ai acestei concepţii care pun fericirea în dependenţă de funcţiunile biologice, căci consideră drept condiţie absolută a ei buna stare organică. Ei afirmă că „exerciţiul normal al funcţiunilor organice este legat de o stare fundamentală de fericire, de un sentiment de facilitate şi de libertate, la care, fără îndoială, nu sîntem decît rar atenţi. * Fericirea izvorăşte deci din funcţionarea normală a vieţii organice şi psihice. După *Paulhan* fericirea rezultă din „armonia tendinţelor unei fiinţi

* *H. Höffding.* Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience. Paris 1919. Pg. 367.

şi a condiţiilor sale de existenţă" * sau din adaptarea unui organism la mediul său.

Aceasta e o concepţie inferioară a fericirii. Sentimentul, această puternică forţă interioară, ne poate face nemulţumiţi, cu toate că inteligenţa ne-ar arăta numai motive de linişte şi satisfacţie. Această caracteristică specială a sentimentului a avut-o *B. Pascal* în vedere cînd a spus „le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas"; prin urmare nu buna stare organică e izvorul fericirii.

O concepţie afectivă superioară e reprezentată de *romantism*, care pune fericirea în dependenţă de sentimente superioare. Romantismul e reacţiunea contra intelectualismului, pe care îl susţinuse în special *filozofia luminilor*. El înlocueşte raţiunea prin sentiment, afirmînd necesitatea unei personalităţi libere, condusă de impulsiunile inimii, nu de rigurozitatea legilor raţiunii. Individul trebue să fie autonom, să aibă libertatea fără margini, în care să se manifeste forţa sa specifică. Nu egalitatea trebue impusă oamenilor, cum cerea revoluţia franceză, ci din contra să se lase liberă manifestarea deosebirilor individuale de voinţă, de capacitate. *Fericirea rezultă din desvoltarea forţelor libere ale personalităţii.*

In afară de biologism şi romantism, *morala sentimentului* deduce fericirea tot din afectivitate.

Vom cita pe *Shaftesbury*, care consideră ca origine a fericirii sentimentul moral. După acest filozof acţiunile morale rezultă din *afecte* şi *inclinaţiuni*, nu din reflexiune. Sînt trei feluri de a-

* *Fr. Paulhan.* Les Conditions du bonheur et l'évolution humaine. Revue philosophique, 1882, pg. 641.

fecte originare şi anume: *sociale*—acele care au ca obiect *binele comunităţii, egoiste* al căror scop este individul însuşi şi *afecte nenaturale* ce nu se referă nici la binele general, nici la cel individual (ura, mînia, etc.). Moralitatea constă, după Shaftesbury, într'un echilibru al acestor afecte. Dar orice acţiune morală are ca scop *fericirea internă*. Prin urmare de viaţa etică este legată fericirea în mod nemijlocit; acesta cu atît mai mult cu cît scopul moral e un sentiment intern de fericire.

Deasemenea *Fr. Hutcheson* leagă noţiunea de fericire de sentimentele morale, dar el nu mai consideră morala ca o armonie între afectele egoiste şi cele sociale, ci susţine că morala e *victoria iubirii pure, neinteresate* asupra celorlalte dorinţi şi sentimente. Iubirea această dezinteresată, înfrîngerea poftirilor personale, aceasta e producătoare de fericire.

Adam Smith pune alt sentiment moral ca origine a fericirii, anume *simpatia*. Sentimentele devin uşor contagioase: tristeţa, bucuria, durerea, se transmit uşor dela o persoană la alta şi împing către acţiuni, căci prin transpunere în sufletul celor nenorociţi, prin imaginarea suferinţii, ce am îndura dacă am fi noi în locul lor, simţim simpatie şi nevoia de a face fapte morale. Simpatia morală activă produce în suflet un sentiment de mulţumire de sine, de fericire. Prin urmare concepţia afectivă deduce fericirea sau din activitatea organică sau din libera desvoltare a personalităţii sau din sentimentul moral.

Dacă primul curent—cel intelectualist— afirmă că fericirea rezultă numai din inteligenţă, ne-

ţinînd seamă de modul cum reacţionează conştiinţa noastră la impresiunile exterioare, afectivismul, din contra, accentuiază numai sentimentul. Nu e mulţumitoare nici această concepţie, pentrucă sentimentul singur nu poate determina fericirea. El e schimbător, variabil după indivizi şi maladiv dacă nu e legat de reprezentări obiective, intelectuale. O personalitate, în voia pasiunilor, nu este liberă şi nici fericită, căci contrastul stărilor afective, curgerea lor grăbită în suflet, ne-ar da mai mult o explicare a nefericirii decît a fericirii. Fericirea implică nu numai simţirea, ci şi cunoştinţa, reprezentarea clară a unui scop în viaţă. Sentimentul trebue călăuzit deci de reprezentări. Dacă inteligenţa fără sentiment e rece şi nu are forţă dinamică, sentimentul fără inteligenţă e orb. In genere în viaţa noastră sufletească aceste două facultăţi psihice sînt strîns legate, căci conţinutul intelectual — senzaţiile, reprezentările, ideile— constitue *elementul obiectiv, pasiv*, iar sentimentul *elementul subiectiv, activ*. Fouillée * le-a contopit, atribuind ideilor *forţă dinamică*, deşi această forţă e produsul altui fenomen psihic. Sentimentul singur, de orice natură ar fi el, nu poate fi izvorul adevărat al fericirii dacă nu e călăuzit de un scop superior, de o reprezentare intelectuală.

c) *Concepţia voluntaristă*. In primul rînd se consideră fericirea ca o speţă de plăcere izvorîtă din activitatea naturală, liberă, a omului. Orice activitate produce plăcere atîta timp cît ea e re-

* *A. Fouillée*. La Psychologie des idées-forces. Paris 1912.

zultatul unui surplus de forţă, de energie. Fericirea e un fenomen care, după această concepţie, poate fi provocat printr'un efort personal, prin o voinţă perzistentă şi intensă. Durerii îi putem opune întotdeaua voinţa noastră, care îşi crează o lume interioară senină. *Sir John Lubbock* zice: „noi singuri sîntem vinovaţi dacă viaţa nu ne procură plăceri" *, căci nu ştim să le căutăm sau nu voim să ni le procurăm. Exercitînd voinţa în acţiuni care nu ne plac chiar, vom ajunge cu vremea să ne ridicăm deasupra durerii şi mai ales să neglijăm descurajarea momentană ce se poate naşte din suferinţă.

Prin voinţă exercitată în special în direcţia morală putem dobîndi fericirea, afirmă voluntarismul. *Luther* face din noţiunea de datorie izvorul fericirii, căci, după el, idealul etic şi fericirea sînt legate laolaltă. Idealul etic este realizat prin îndeplinirea datoriilor faţă de viaţă, prin activitatea voinţii—deci şi fericirea rezultă din activitate şi anume din cea morală. In deosebire de Luther, care considera datoria ca mobil a acţiunii morale, dar şi ca izvor al fericirii, *Kant* exclude cu totul fericirea din viaţa morală. După Kant origina faptelor morale este voinţa— *datoria riguroasă*—care înăbuşă orice sentiment, orice element empiric. El consideră fericirea ca o noţiune căreia nu-i corespunde nimic în experienţă, căci nu o putem realiza în viaţa pămînteasă. Fericirea rezultă din virtutea perfectă, ori această virtute nu e realizabilă pe pămînt, ci în viaţa de dincolo—deaceia postulează Kant *nemu-*

* *Sir John Lubbock.* L'emploi de la vie. ed. 8. Paris 1911. Pg. 51.

rirea sufletului *. Prin urmare în filozofia morală kantiană fericirea e o noţiune formală, valabilă pentru domeniul transcendentului, nu o forţă morală activă. Kant ajunge la această concepţie a fericirii din cauză că vrea să întemeeze o etică raţională, apriorică, valabilă pentru orice fiinţă cugetătoare. Pentru a reuşi trebue să excludă orice element empiric psihologic, să construiască un ideal etic-logic realizabil într'o lume aproape imaginară. Binele suprem moral se ajunge în transcendent, unde se poate face şi sinteza virtuţii cu fericirea.

Concepţia voluntaristă are meritul de a arăta că fericirea se dobîndeşte prin activitate, că trebue să luptăm pentru a o realiza. Într'adevăr prin voinţă putem evita durerea, ne putem făuri o lume specială proprie, în care nemulţumirea să fie cît mai mică. Voinţa morală nu este numai constrîngere, datorie, cum crede Kant, ci e şi plăcere, fericire.

Fiecare din aceste trei concepţii expuse are o parte de adevăr, dar în ansamblul lor sînt unilaterale, pentrucă *sufletul în întregimea sa este izvorul fericirii.* Nu se poate vorbi despre fericire decît atunci cînd există armonie între facultăţile psihice, echilibru sufletesc. Inteligenţa, prin cunoaştere, ne face să ne ridicăm deasupra durerii, să-i căutăm cauzele, să o înţelegem şi înţelegerea durerii înseamnă micşorarea, dacă nu dispariţia ei. *Schopenhauer* crede chiar că inteligenţa exclude suferinţa, căci „în lumea inteligenţei nu stăpîneşte durerea, ci toate sînt

* *I. Kant.* Kritik der praktischen Vernunft.

supuse cunoştinţii". * Dar nu e mai puţin adevărat că inteligenţa singură nu poate produce fericirea; ea pregăteşte oarecum terenul, înlăturînd cauze şi motive netemeinice de suferinţă şi micşorînd intensitatea durerii. Sufletul luminat astfel prin cunoştinţă devine mai apt pentru mulţumire. Pentru acest motiv cerea în antichitate *Epicur* înlăturarea superstiţiilor, a temerii de moarte, de zei, etc. Prin cunoştinţă aspiraţiile omului se mai rafinează, tendinţele devin mai morale, sentimentele mai înalte.

Deasemenea sentimentul singur nu poate produce fericirea, pentrucă fericirea, care ar rezulta numai din această funcţiune psihică, ar fi ceva foarte trecător.

Predominarea afectivităţii poate da naştere unui desechilibru mental chiar. E ştiut că emoţionalii sînt mai expuşi durerii, deoarece hipersensibilitatea lor îi face să simtă şi cele mai mici dureri, cărora le dă proporţii mari. Emoţionalii nu sînt conduşi de inteligenţă şi nici nu se pot stăpîni prin voinţă — sentimentul predomină şi cum sînt mai multe cauze de durere decît de plăcere, dacă nu intervine inteligenţa şi voinţa, sentimentul vibrează dureros. Sentimentele şi ideile trebuesc oarecum controlate, coordonate de către voinţă. Fericirea adevărată nu e izvorîtă dintr'un singur fenomen psihic, ci din echilibrul sufletesc perfect, din colaborarea tuturor celor trei fenomene fundamentale psihice.

Intelectualismul, afectivismul şi voluntarismul,

* *A. Schopenhauer*. Aforisme. Traducere de Maloreşcu. Bucureşti 1902 pg. 59.

reprezintă direcţia subiectivistă, care, după cum am văzut, deduce fericirea numai din sufletul omenesc.

B. *Obiectivismul.*

Această concepţie consideră ca origine a fericirii lumea exterioară, mediul înconjurător, sufletul uman fiind pur receptiv. Noi nu putem îndepărta durerea, nici nu putem găsi fericirea în noi, ci sîntem un fel de coardă care vibrează în mod plăcut sau dureros după împrejurările exterioare.

Sufletul nu reacţionează, nu poate înlătura ceia ce mediul impune. Obiectivismul acesta este *pasivist*, întrucît susţine că omul suferă influenţele exterioare fără a reacţiona în scopul de a-şi procura fericirea sau de a suprima durerea. Deosebim două forme de obiectivism şi anume: *teologic* şi *social.*

a) Primul fel de obiectivism a predominat în special în antichitate şi în evul mediu. Politeismul vechiu, credinţa în spirite bune şi rele, în zei favorabili şi nefavorabili, punea soarta omului în dependenţă absolută de aceste puteri suprafireşti, care îi puteau face fericiţi sau nenorociţi. În religia aceasta a popoarelor primitive omul poate numai să îmblînzească pe zeii nefavorabili prin jertfe, printr'un cult special.

În evul mediu însă fericirea supremă era considerată ca produsul *extazului religios. Plotin* susţine că în starea extatică omul vine în contact direct cu Dumnezeu, care revarsă fericire asupra individului. Dumnezeu se proiectează în

sufletul aceluia care tinde către el, precum şi în lucrurile exterioare. După concepţia teologică, în Dumnezeu e cuprinsă liniştea şi bucuria precum şi tot ceiace formează conţinutul sentimentelor morale-religioase. Dumnezeu e forţă, natură, iubire, ură, fericire şi durere. Putem ajunge la fericire, la forţă şi iubire, numai prin cunoştinţa lui Dumnezeu, iar cunoştinţa cea mai perfectă e aceia pe care ni-o dă dînsul prin revelaţii. Revelaţia însă are loc în special în extaz. În genere extazul religios e caracterizat prin predominarea unui sentiment de fericire, ce nu se poate explica pe cale psihologică. Extazul e starea în care se poate prinde unitatea în diversitatea lucrurilor, în care se poate cunoaşte Dumnezeu, căci se distruge dualismul dintre eu şi non-eu, se înlătură graniţele spiritului individual. S'ar părea poate o contradicţie în considerarea extazului mistic ca un obiectivism teologic, dar îl denumim astfel numai în ceiace priveşte fericirea, căci altminteri extazul e, prin sine, subiectiv de oarece cunoştinţa dobîndită pe această cale e variabilă dela individ la individ. Fericirea produsă prin extaz însă vine dela Dumnezeu, e obiectivă faţă de sufletul nostru, căci e introdusă în om în mod inconştient, fără ca el să fi făcut ceva pentru aceasta.

b) *Forma socială a obiectivismului* pune fericirea în dependenţă absolută de mediul social. Sînt sociologi chiar care consideră viaţa individuală ca fiind determinată în mod absolut de societate.

După Aristoteles statul e anterior individului, încît viaţa personalităţilor trebue să se supună

totului şi să urmeze normele lui.* Deasemenea *Hegel* apreciază valoarea fiecărei realităţi după locul pe care îl ocupă în evoluţia totală a vieţii spirituale; individul e subordonat statului şi fericirea, pe care o poate avea el, e numai o pace, un reflex din fericirea totului căruia aparţine. Aceiaşi idee o găsim la *Schleiermacher*** care susţine că noi oamenii sîntem crescuţi pentru statul căruia aparţinem şi că bucuriile noastre sînt produse de viaţa socială.

În sociologia contemporană *E. Durkheim*** consideră pe individ ca un produs exclusiv social, căci societatea este, după acest sociolog, un *tot exterior voinţii individului, cu putere coercitivă*. Omul nu-şi alege societatea în care s'a născut şi nici nu se poate desface de dînsa, căci educaţia ce i se dă, îi formează sufletul într'o anumită direcţie, îl face accesibil fericirii pe care o înţelege şi o vrea societatea.

Obiectivismul însă, în forme exagerate, nu poate rezolvi problema izvorului psihologic al fericirii. După cum subiectivismul păcătueşte, neţinînd seamă de factorul exterior, de societatea în care trăim, care are un rol foarte mare în determinarea fericirii sau nenorocirii individuale, tot aşa poate păcătui şi obiectivismul prin exagerare. În primul rînd obiectivismul teologic vine în contradicţie cu caracterul moral al fericirii şi cu morala în genere. Într'adevăr dacă omul e

* *Aristoteles.* La Politique. Traduction française par *Thurot*, revue par *A. Bastien.*

** *Schleiermacher.* Erziehungslehre. Berlin 1849.

*** *E. Durkheim.* Les Règles de la méthode sociologique. Paris 5. ed. 1910.

salvat de rău, de durere şi dacă e fericit numai prin Dumnezeu, prin extaz, prin graţia divină, atunci faptele morale nu mai au nici-o importanţă. Ar urma deci că voinţa omenească, dorinţa, nu au nici un rol în producerea fericirii şi a moralei, căci orice ar face omul va fi iertat de Dumnezeu şi, prin revelaţie, fericit.

In al doilea rînd, acest obiectivism transformă noţiunea morală a fericirii într'o noţiune religioasă. Pe lîngă aceasta el vine în contrazicere cu obiectivismul social, căci pe cînd acesta de al doilea consideră fericirea ca ceva general, accesibil tuturor, cel teologic introduce misticismul şi face variabilă fericirea (nu fiecare simte fericirea dată de Dumnezeu prin extaz la fel).

Pe de altă parte obiectivismul social păcătueşte neglijînd cu totul personalitatea omenească. E adevărat că omul e, dela naştere, supus unor anumite norme pe care nu el le alege, dar treptat el se individualizează şi priveşte printr'o prismă proprie tot ceiace vine dela societate. Personalitatea omenească devine un adevărat selector şi transformator al impresiunilor, încît realitatea exterioară nu are puterea absolută de a determina singură fericirea sau nefericirea. Individualizarea omului nu înseamnă însă o separare de societate, ci o apropriere, o subiectivizare a scopurilor sociale, o însuşire a lor de către acesta.

Fericirea deci nu e resultatul fenomenelor, a lucrurilor exterioare, dar nu e nici un produs pur subiectiv psihic, ci e dependentă în primul rînd de individ şi apoi de societate. Fericirea e şi în noi, căci împrejurările exterioare le putem modifica noi — ele au valoarea pe care le-o dăm noi. Prin urmare vibraţiunile subiective ale sufletului

nostru față de mediul înconjurător dau naștere fericirii sau durerii. Armonizarea sufletului cu mediul social, cu tendințele morale, stabilirea unui echilibru între subiectiv și obiectiv — aceasta produce fericirea. Izvorul fericirii este concordanța sufletului cu sine însuși și cu mediul moral-social. Se impune deci un echilibru psihic, o dezvoltare proporțională și sănătoasă a facultăților sufletești pe deoparte și apoi o adaptare la mediul social-moral, o prelucrare a materialului, a conceptelor morale izvorîte din societate.

In felul acesta problema originei psihologice a fericirii capătă o soluție adevărată — căci fericirea nu e un fenomen pur subiectiv, intern, al unui individ abstract, izolat de viața socială, nu e nici rezultatul influenței sociale asupra sufletului omenesc pasiv — ci ea e produsul activității personalității, a prelucrării materialului social. In vederea idealului de fericire, înțeles în acest fel, se face astăzi educația omului.

Diesterweg, P. Natorp, Kerschensteiner, înțeleg că omul va fi fericit numai atunci cînd va pricepe drepturile și datoriile sale sociale, avînd în același timp conștiința forțelor sale.*

După ce am văzut care e izvorul sau mai bine zis care sînt factorii producători de fericire, se impune să vedem *ce e fericirea*.

In decursul veacurilor, începînd dela filozofia socratică și pînă astăzi s'a definit fericirea în

* *P. Barth.* Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung. Leipzig 1911.

mod *pozitiv* şi *negativ*. Definiţiile pozitive au considerat fericirea ca un fenomen realizabil, căutînd să arate caracterele ei precum şi mijloacele prin care s'ar putea înfăptui. Din contra definiţiile negative au făcut din fericire numai suspendarea durerii, tăgăduindu-i existenţa reală, pozitivă.

In genere Grecii defineau fericirea prin elementul plăcerii şi al mulţumirii, predicînd înlăturarea durerii din viaţă. Creştinismul, din contra, înţelege o altfel de fericire decît mulţumirea terestră şi de aceia consideră suferinţa ca un element esenţial al vieţii omeneşti, ca un fapt necesar pentru complecta dezvoltare a omului interior, căci ea are rolul de educatoare, fiind „drumul către pacea eternă", * cum zice *Paulsen*.

Definiţiile moderne şi contemporane pozitive admit ca note ale fericirii şi plăcerea şi suferinţa, deoarece nu se poate imagina lipsa oricărui element de durere din viaţă. Durerea, după cum se va vedea, nu trebue absolut exclusă, căci are un rol bine definit în viaţă. *Definiţiile negative* sînt datorite, în mod exclusiv, pesimiştilor. „Lumea nu este decît un vis trecător şi nici fericirea, nici nenorocirea nu durează", zice *Abulakasim-Ferdusi*. ** Fericirea nu e un fenomen real, ci e rezultatul dorinţelor şi visurilor noastre. Pentru acest motiv *Voltaire* considera fericirea numai ca o idee abstractă, care se bazează pe unele senzaţii de plăcere.

---

* *Fr. Paulsen*. System der Ethik. IV Aufl. Bd. I Berlin 1896. Pg. 145.

** *Jean Lahor*. Le bréviaire d'un panthéiste et le pessimisme heroïque. Paris 1906. B. 97.

Asupra acestor concepţii vom insista mai mult în discuţia posibilităţii fericirii. Noi vom înţelege prin fericire *mulţumirea durabilă a voinţii prin îndeplinirea dorinţelor şi realizarea scopurilor.* Această definiţie priveşte *natura psihică* a fenomenului, nu determină însă ce dorinţi trebuesc îndeplinite şi care scopuri trebuesc realizate;— aceasta se va vedea mai departe, cînd vom arăta natura etică-socială a fericirii.

Va să zică în definirea fericirii s'au afirmat două curente, unul care afirmă şi altul care neagă fericirea ca o stare reală; aceste atitudini sînt de fapt răspunsuri nu numai la problema definiţiei fericirii, ci la alta mai importantă, anume la problema *posibilităţii fericirii,* cu care ne vom ocupa imediat. E posibilă fericirea? Putem ajunge noi la acea mulţumire a dorinţelor şi realizare a scopurilor noastre în viaţă? Răspunsurile date acestei probleme constituesc: *optimismul,* care afirmă posibilitatea fericirii şi *pesimismul,* care o neagă.

CAP. II.

Concepţia optimismului asupra fericirii

Termenul „optimism" arată chiar care e fondul acestei concepţii. S'a încercat să se înlocuiască acest termen prin altul—*bonism*, iar cuvîntului *pesimism* să i se substitue acela de *malism*, susţinîndu-se că nu e justificată întrebuinţarea acestor superlative latineşti, dar nu s'au încetăţenit noii termeni propuşi, pentrucă şi cuvintele au viaţa lor proprie, determinată de întrebuinţarea lor îndelungată şi obişnuită.

Prin „optimism" putem înţelege două lucruri : 1) *o dispoziţie sentimentală* a omului de a vedea totul în bine, de a trece peste ceiace e urît şi dureros, de a păstra încrederea în puterea binelui şi frumosului, şi 2) *o convingere filozofică* care, cu tot răul din lume, recunoaşte valoarea vieţii şi afirmă triumful dreptăţii şi al fericirei. Deosebim deci un *optimism dispoziţional* şi un altul *reflexiv*.

Prima formă de optimism depinde foarte mult de temperamentul indivizilor şi de sănătatea lor. Un om puternic, sănătos, avînd conştiinţa forţei sale de luptă şi de rezistenţă, va privi întotdeauna loviturile, pe care le primeşte, cu mai

mult singe rece şi mai ales nu se va descuraja, ci va vedea posibilitatea de îndreptare a răului. Şi cu toate acestea au fost cazuri cînd indivizi bolnavi au fost foarte optimişti. Iată în filozofie cazul lui *Nietzsche*, o personalitate puternică, dar un rup şubred suferind extraordinar, care totuşi a creiat vigurosul ideal al supraomului. Nietzsche a făurit un ideal de viaţă pe care ar fi dorit-o, dar care îi lipsea. Viaţa ce-i fugea necontenit, forţa pe care nu a simţit-o niciodată, le iubea în mod pătimaş; deaceia era el contra slăbăciunii cerînd viaţă, viaţă. Supraomul lui Nietzsche este, zice *Wundt*, idealul bolnavului care, în contrast cu propria lui neputinţă, îşi făureşte tablouri de forţă torenţială". * În genere însă cei slabi, bolnavi, cad în pesimism — sănătatea, viaţa fiind izvorul optimismului.

Optimismul dispoziţional poate avea şi el două direcţii: 1) un *optimism al viitorului* caracterizat prin încredere nestînjenită în viitor. Prezentul e considerat numai ca o etapă necesară, răul ca ceva tranzitoriu, fericirea şi binele fiind în viitor, 2) *optimismul trecutului*, care e de fapt înclinaţia de a vedea binele în trecut numai. Această formă de optimism e foarte frequentă, căci în genere, din amintirea noastră dispar toate asperităţile trecutului, tot ceiace a fost urît şi rău, rămînînd numai ceiace ni-a plăcut.

A. *Optimismul reflexiv* îmbracă, în dezvoltarea sa istorică, diferite aspecte, pe care le putem grupa în două forme fundamentale: 1) *optimismul teoretic* şi 2) *optimismul practic-social*. Prima

* *W. Wundt*. Ethik. I Bd. 1903, Pg. 519.

formă caută să întemeieze fericirea pe considerente teoretice, iar a doua pe observaţie şi experiment, avînd în vedere nu universul în întregimea sa, ci viaţa socială. Optimismul teoretic, la rîndul său, se prezintă subt două înfăţişări : *filozofic* şi *teologic*. Vom arăta evoluţia optimismului în toate aceste forme şi apoi vom critica sistemul întreg.

a) *Optimismul teoretic-filozofic* e dezvoltat în antichitate. Astfel *Empedocle* pune la baza tuturor fenomenelor, a întregii lumi, ca principiu creator, *iubirea*. Prin ură şi iubire se explică repulsiunea şi atracţia corpurilor. Iubirea e fundamentul şi tot ceiace rezultă din ea, în mod necesar, e bun. Lumea deci e bună deoarece e produsă de iubire. În mod mai sistematic pune problema optimismului *Platon*, care susţine că răul şi durerea nu sînt elemente active şi normale ale vieţii, ci sînt numai pedepse, ce se dau oamenilor. *Demiurg* a creat numai ceiace e frumos şi bun, deci lumea adevărată e bună. După Platon există două lumi : una *empirică-senzibilă* şi o a doua *transcendentă-suprasenzibilă*, lumea *ideilor*. Prima nu e decît o copie imperfectă a secundei, căci toate lucrurile din experienţă, din lumea vizibilă, au prototipurile lor în transcendent. În această realitate suprasenzibilă predomină *ideia binelui*. Plăcerea trecătoare, din lumea aceasta, are o durată nelimitată în lumea ideilor. În această lume a trăit cîndva şi sufletul nostru, care acum are, prin concepte, amintirea acestor idei. Deaceia impresiile senzibile sînt numai nişte ocazii pentru aducerea acestor amintirii. Oricărui obiect al gîndirii îi corespunde o idee, iar ideia supremă e aceia a binelui, căreia îi sînt subor-

donate toate celelalte. In lumea empirică nu există armonie completă, ideile se ciocnesc aici între ele şi contrazic chiar ideia binelui, dînd astfel naştere răului — aceasta însă numai în lumea senzibilă, căci lumea adevărată, aceia a ideilor, e stăpînită de ideia morală a binelui. Această idee ajunge în conştiinţa empirică, concretizîndu-se într'o formă senzibilă, în *frumos*. Binele e realizabil deci în experienţă, nu e numai o idee transcendentă, ci poate fi şi o normă de viaţă. Realizarea binelui se poate face prin *stat*. Binele cuprinde în sine dreptatea şi fericirea individului şi a Statului.

Aristoteles este şi el reprezentantul optimismului filozofic. In deosebire de Platon însă, acest filozof pune etica şi politica pe teren experimental, fiind astfel mai realist. El nu se mai preocupă de problema *binelui în sine*, de lumea suprasenzibilă, ci de importanţa legii morale pentru oameni, pentru viaţa reală. Omul tinde să dobîndească fericirea şi poate ajunge la aceasta prin virtute, căci virtutea produce plăcerea cea mai perfectă. Prin urmare fericirea e posibilă prin morală. Perfecţionea raţiunii aduce fericirea, aşa că fiece treaptă de evoluţie către perfecţiune e întovărăşită de un sentiment special de plăcere, de fericire.

Chiar *Stoicii*, care sînt consideraţi drept pesimişti, afirmă existenţa binelui, de vreme ce dau norme practice pentru înlăturarea suferinţii.

Politeismul grecesc, în genere, e optimist, căci afirmă încrederea în protecţia zeilor. *Nemesis* nu înseamnă numai destinul rău, ci şi încrederea în puterea divinităţii de a guverna lumea, în pute-

rea imanentă a binelui şi dreptăţii, care nu pot fi înăbuşite niciodată.

In evul mediu se afirmă optimismul teologic. In epoca *renaşterii Giordano Bruno* reia optimismul filozofic, dîndu-i o culoare panteistă. In universul infinit, zice dînsul, se manifestă inteligenţa divină; cosmosul e compus dintr'un număr infinit de lumi, în care totul e perfect, nimic nu e rău. In comparaţie cu acest vast *tot* durerea individuală dispare—răul devenind ceva foarte relativ, căci ceiace pentru unul e durere, pentru altul e bucurie. Printre filozofii moderni optimişti trebue să numărăm pe *Shaftesbury*, care afirmă că nu răul copleşeşte în lume, că există mai multă fericire decît durere. Omul nu e rău dela natură, ci el are în sine germenul iubirii de aproapele şi de acela nu va căuta distrugerea semenului, răspîndind astfel în jurul său durerea. Deasemenea *A. Smith* susţine preponderenţa binelui asupra răului. El chiar încearcă să stabilească un raport matematic, că ar exista cam un nefericit la 20 de fericiţi.

Fichte, Hegel, Nietzsche, etc. sînt reprezentanţi autorizaţi ai acestui optimism.

b) *Optimismul teologic* se dezvoltă în special în evul mediu. In acest timp se admite fericirea ca o realitate, nu însă în viaţa terestră, ci dincolo, căci viaţa pămîntească nu e decît o pregătire pentru cea viitoare, aşa că suferinţa, pe care o îndură omul, e un mijloc de dobîndire a fericirii. Astfel *Origena* crede că răul, pe care îl suferim şi îl vedem răspîndit în lume, nu e creat de D-zeu, ci de spiritele rele, care s'au separat de dînsul. Aceste spirite însă vor reveni la D-zeu

şi atunci va dispărea orice rău şi orice suferinţă. *Fericitul Augustin* admite durerea, răul, numai ca un corelat al binelui, pentru a se vedea, prin contrastul lor, armonia creată de D-zeu în lume. Omenirea a fost bună la origine şi numai prin căderea în păcat s'a născut răul, durerea. D-zeu a admis acest rău pentruca prin ajutorul lui să facă binele. Fericirea se poate realiza pe pământ prin unirea oamenilor laolată într'un *stat creştin* (civitas Dei), în care se va înfăptui bunătatea divină. Prin urmare fericirea perdută se poate răscumpăra prin exercitarea virtuţilor creştine şi sociale în statul religios.

Dintre moderni reprezentantul cel mai de samă al optimismului teologic este *Leibniz*. El consideră răul ca o imperfecţiune, dar îl justifică, susţinînd că D zeu nu a făcut lucrurile perfecte deoarece, în acest caz, ar fi trebuit să creeze alţi D-zei (D-zeu fiind sin-ur perfect în mod absolut). *Leibniz* crede că D-zeu are o voinţă şi o bunătate absolută, determinate de înţelepciunea sa. Pe baza acestei înţelepciuni a creat El numai ceiace e bun, deaceia lumea aceasta e cea mai perfectă, în ea există cea mai mare fericire. Dacă această lume nu ar fi cea mai bună posibilă, atunci D-zeu sau nu a vrut s'o creeze — şi în cazul acesta el nu are o bunătate absolută (deoarece a vroit răul şi suferinţa din lume) — sau nu a cunoscut o altă lume mai bună — şi atunci D-zeu nu e *atotştiutor*. Aceste două ipoteze contrazic însă atributele fundamentale ale lui D-zeu — de aceia, conchide Leibniz, lumea aceasta e cea mai bună dintre toate lumile posibile. Răul, suferinţa, servesc unor scopuri mai înalte, anume pentru a se reliefa mai bine frumuseţea şi

armonia din lume, căci dacă nu ar fi urîtul şi dezarmonia nu am putea aprecia ce e bun şi frumos.

Optimismul teologic admite fericirea în transcendent, în viaţa de dincolo, dar, în acelaşi timp, o consideră şi ca un fenomen realizabil în parte pe pământ, în societatea creştină. Zic numai *în parte*, pentrucă fericirea durabilă, adevărată şi absolută, e numai în viaţa spirituală, desfăcută de corp.

B. În deosebire de optimismul teoretic, care caută să întemeieze binele, fericirea universală — chiar indiferent uneori de existenţa individului — prin argumente filozofice abstracte, raţionale, este *optimismul practic-social*, care se referă în special la societatea umană. Realizarea binelui şi fericirii în evoluţia istorică, subt toate formele sale, e problema acestui fel de optimism. Fericirea e un element şi un produs al eticii sociale, după cum se va vedea, deaceia optimismul social are cea mai mare importanţă. Sînt chiar unii cugetători care nu recunosc decît un *optimism universal*, şi un altul *social*, primul referindu-se la binele în natură în genere, secundul limitîndu-se numai la istorie, la societate. Astfel *Ludwig Stein* susţine că optimismul individual nici nu e obiectul unei probleme filozofice, deoarece fericirea individuală depinde de temperament, nu de o concepţie filozofică oarecare. Tot aşa şi cu pesimismul individual, pe care el îl consideră ca o boală. *

De fapt optimismul individual e celace am con-

* *Ludwig Stein*. Der soziale Optimismus. Iena 1905. Pg. 8.

siderat noi drept optimism dispoziţional. Optimismul social prezintă o superioritate asupra celorlalte forme, pentrucă el observă fenomene sociale oarecum *obiective* conştiinţii individuale şi cu un caracter de *relativă constanţă* (fenomenele sociale se concretizează în instituţii, acţiunile sociale lăsînd urme mai durabile ca cele individuale). Argumentarea optimismului social se bazează pe un material de fapte obiective.

O caracteristică specială a optimismului social e faptul că el pune ca principiu de realizare a binelui, a fericirii sociale, *activitatea*, în deosebire de optimismul teologic în care predomină *pasivismul*, deoarece D-zeu pedepseşte, înflige suferinţa şi tot el iartă, realizînd binele. Prin urmare individul suferă durerea şi primeşte fericirea dela D-zeu, fără ca el să facă ceva pentru a o dobîndi. Din contra optimismul social consideră fericirea în funcţiune de acţiune. Pentru acest motiv L. Stein vrea să întemeeze optimismul pe baza *Energeticei*, vorbind chiar de „optimismul energetic". * Optimismul social nu e tot una cu aprobarea a tot ce există în societate, căci nu se poate tăgădui răul şi suferinţa reală, care se constată, ci esenţa sa este *admiterea perfectibilităţii*, ori, de vreme ce omul e perfectibil, el trebue să muncească pentru realizarea acestei perfecţiuni gradate.

Condorcet accentuiază chiar factorii, care vor produce realizarea fericirii sociale. Evoluţia socială nu e, după el, decît un progres necontenit, o realizare treptată a binelui. Acest progres se

* *Ludwig Stein*. Der soziale Optimismus Iena. 1905. Pg. 218.

face prin egalizarea condiţiilor politice sociale.

Tot aşa *Fichte* şi *Aug. Comte* văd în evoluţie realizarea fericirii prin înfăptuirea principiilor morale, prin activitatea voluntară a omului.

Optimismul social are şi el trei forme, în care se găseşte la diferiţi filozofi, şi anume: *biologic, moral* şi *economic*, deosebite după criteriile sau mijloacele potrivite pentru realizarea binelui social:

a) *Optimismul biologic* consideră ca prim factor al evoluţii sociale şi al fericirii progresul biologic. Pornind dela această idee ajunge *Nietzsche*, la formularea unei concepţii atît de contrazise, a *supraomului*. Subt influenţa pozitivismului şi a utilitarismului, Nietzsche vede cel mai mare bun, fericirea, în viaţă.

Supraomul e acel ce comandă, acel ce îşi impune voinţa sa, trecînd peste tot ceiace e slab. Viaţa puternică — subt raportul fizic şi intelectual — crează valori noui, deosebite de cele de mai înainte. Şi totuşi Nietzsche nu e reprezentantul unui biologism egoist absolut, căci supraomul, cu voinţă puternică, distruge pe cei slabi şi pe toţi cei care i se opun, nu atît într'un scop egoist, cît în vederea creării culturii umanităţii. * Deslănţuirea instinctelor nu înseamnă exercitarea pornirilor rele şi brutale, căci instinctele sînt, pentru Nietzsche, forţele spontane, naturale creatoare, ale omului.

Pe aceiaşi premisă se bazează acum *Eugenik*-a, care este, cum a definit-o întemeetorul său *Francis Galton*, ştiinţa îmbunătăţirii însuşirilor înăscute ale unei rase.

Progresele vitale, sănătatea poporului, condi-

* *Alois Riehl.* Friedrich Nietzsche. Stuttgart.

ţionează morala şi fericirea, dezvoltînd forţa activă în om. Societatea e o comunitate de voinţi individuale, a căror activitate e importantă nu numai pentru individ, ci pentru organismul social însuşi.

Deaceia, ştiut fiind că degenerarea, maladiile, mortalitatea, sînt începutul descompunerii sociale, Eugenik-a capătă astăzi o importanţă din ce în ce mai mare. Statele încep să considere sănătatea drept fundamentul alcătuirii sociale. Deaceia se studiază acum condiţiile reproducerii umane şi modul de intervenţie raţională pentru a împedica moştenirea bolilor. Mizeria socială se propagă prin bolile mintale, prin criminalitate, etc. —ori contra acestor agenţi trebue să se ia măsuri. Mijloace numeroase de apărare, nu greu aplicabile,* propune Eugenik-a. Factorul biologic şi rolul său social preocupă astăzi serios pe sociologi, căci prin *Igiena cultural-socială* ** şi prin *antropologia socială* se caută acum îmbunătăţirea sănătăţii, ca a o condiţie neapărată a progresului şi fericirii poporului.

Prin urmare fericirea depinde, după concepţia biologică, în primul rînd, de sănătatea organismului. Nu trebue însă să credem că biologismul acesta reduce fericirea numai la plăcerea organică, căci consideră buna stare fizică şi spirituală ca prima şi fundamentala condiţie a progresului şi fericirii sociale. Viaţa nu e un scop în sine şi dezvoltarea ei nu e fericirea propriu zisă, ci ea e condiţia şi expresia exterioară a fericirii. Nietzsche a

* *Hans Haustein.* Degeneration und Eugenik. Sozialistische Monatshefte. 29 und 30 Heft 1919.

** *Dr. A. Grotjahn* und *Dr. J. Kaup.* Handwörterbuch der sozialen Hygiene. 2 Bd. Leipzig 1912.

spus chiar „viaţa e numai un mijloc pentru ceva, — ea e „expresia formelor de creştere ale puterii",* iar puterea e şi ea în serviciul creării culturii. Prin urmare nu plăcerea biologică, nu sănătatea, e fericirea ultimă şi virtutea socială supremă, ci ea e numai un mijloc—sine qua non — pentru fericirea moral-socială.

b) *Optimismul moral* e reprezentat în special de *Fichte* şi *Aug. Comte*, care i-au dat forma cea mai desăvîrşită. Optimismul lui Fichte este caracterizat mai ales prin afirmarea noţiunii de activitate. În deosebire de Kant, care stabilise dualismul *numen-fenomen, lume senzibilă-lume morală*, Fichte ajunge la o *concepţie monistă, morală şi idealistă*. El pune la baza lumii faptul, acţiunea, care aparţine unui *eu*. La Kant condiţia şi factorul suprem al conştiinţii este *apercepţia pură*, care face unitatea sintetică a tuturor datelor senzibile. Acest „eu gîndesc", cum îi zice Kant, e noţiunea din care Fichte face o *forţă activă*. Lucrurile toate din lume sînt, după Fichte, rezultatul activităţii eului. Eul, pentru a se afirma ca o forţă, are nevoie de rezistenţă exterioară, deaceia creiază materia exterioară rezistentă, lucrurile (non-eul). Aceste lucruri obiective, devenite de sine stătătoare, sînt piedici, graniţe, ce se opun activităţii eului. Prin lupta cu ele se afirmă eul. Dar eul-omul în genere trebue să învingă orice piedici, pentru a-şi îndeplini menirea, *idealul*. Idealul, către care trebue să tindă orice fiinţă, este *moralitatea universală*. Cînd ajunge omul, prin actele sale, să

* *Fr. Nietzsche.* Der Wille zur Macht. III-IV Buch. Leipzig 1912. Pg. 165.

se simtă în comunitate cu ordinea morală, atunci e fericit. Individul însă este membru al unei naţiuni, iar naţiunea aparţine umanităţii, încît actele noastre au valoare în măsura în care ne pot face părtaşi ai vieţii *totului social*. Astfel binele, fericirea, e în moralitate. Aceasta se poate realiza prin îndeplinirea datoriei în primul rînd, prin o activitate conformă cu conştiinţa morală. Fericirea rezultă, după Fichte, din contopirea omului cu ordinea morală universală, care se realizează prin progresul dezvoltării conştiinţii morale.

Aug. Comte pune fericirea în dependenţă de dezvoltarea moralităţii umane. Binele se realizează treptat, odată cu evoluţia morală a societăţii, iar această evoluţie, după cum se constată, merge dela *instincte* şi *pasiuni* către *raţiune*, de la primitivitatea brutală a omului către sociabilitatea solidaristă de azi, dela ferocitatea stării de război perpetuu între oameni cînd omul era lup pentru om (homo hominis lupus), la mutualitate, dela *egoism* la *altruism*. Prin această evoluţie fericirea se socializează oarecum, căci omul nu se gîndeşte numai la sine, ci şi la semenii săi, sufletul său devine mai larg, mai moral. Purtătorul moralei şi al progresului este, după această concepţie, societatea, individul fiind cu totul subordonat acesteia. Fericirea nu e mulţumirea egoistă a unuia, ci realizarea moralei sociale.

c) *Optimismul social-economic* e reprezentat de socialism, cu toate direcţiile şi nuanţele sale. E discutabil însă dacă socialismul este o formă de optimism sau de pesimism, căci sînt unele idei socialiste, care condamnă societatea şi evoluţia ei la nefericire, la predominarea răului. Critica aspră, pe care o face marxismul, societăţii

de azi, în care răul covîrşeşte, e un tablou descurajant, pesimist. Nu poate exista fericire într'o societate unde o minoritate imorală de capitalişti exploatează pe adevăraţii producători, majoritatea oamenilor muncitori şi cinstiţi. Organizaţia socială e vicioasă, starea materială a proletarilor e din cele mai rele, mizeria fizică şi sufletească cuprinde din ce în ce mai mult pe nenorociţi. Pe dealtă parte *etica societăţii capitaliste* creiază două feluri de legi, două morale, una a resemnării, a ascultării, a alienării oricărei demnităţi personale — alta a plăcerii, a desfrîului şi a egoismului orgolios. Produsele, dupe orice teren, ale acestei mentalităţi de clasă exploatatoare, sînt nesincere şi inumane. Viaţa proletarilor, în societatea de azi şi în cea trecută, reprezintă numai *mizeria crescîndă*; aşa zisul progres nu este decît constatarea suferinţii progresive a celor mulţi. La obiecţiunea că starea lucrătorilor e mai bună acum ca în trecut, că salariul e în creştere, deci că mizeria nu merge progresînd, marxismul răspunde: deşi salariul este mai mare, suferinţa e şi ea în creştere, pentrucă trebuinţele sînt acuma mai multe ca în trecut. Subt influenţa capitaliştilor, care cîştigă din exploatarea muncii mai mult ca în alte vremi şi care deci îşi înmulţesc trebuinţele, se deşteaptă şi în sufletul muncitorilor trebuinţi noui şi mai numeroase. Prin urmare, cu toată urcarea salariului, mizeria e progresivă. Disproporţia dintre clasele sociale, dintre producţie şi exploatare, dintre mizerie şi belşug, va da naştere unei *catastrofe finale*, care va pune capăt acestei stări de lucruri.

Pe lîngă acestea, *materialismul şi mecanicismul*

concepții marxiste ar fi încă un punct de sprijin al ideii că socialismul e pesimist, căci, dacă totul se petrece în mod mecanic, omul nu poate aspira și nu poate lucra pentru fericire. Binele sau răul va rezulta din schimbările automate, involuntare, petrecute în societate. Iată deci o sumă de elemente pesimiste în socialism—și totuși socialismul este optimist. *Ludwig Stein* susține că socialismul, cu toată critica sa, este „pesimist pentru trecut și prezent, optimist pentru viitor". * Tot așa d. *Gusti* crede că „acest pesimism se dezvoltă și se topește într'un cald optimist în ce privește viitorul; vieții reale i se opune o lume viitoare, dorită bună, admirabilă, perfectă, din care vor lipsi toate relele de astăzi". **

Nu putem considera socialismul ca o formă de pesimism în niciun caz, pentrucă el face numai critica prezentului și trecutului, afirmînd că fericirea nu s'a realizat până acuma, dar nu tăgăduește chiar posibilitatea fericirii. Societatea actuală poate fi transformată într'o alta mai bună, în care fericirea să nu fie apanajul numai al cîtorva. Prima condiție a realizării fericirii e bună starea economică, deaceia marxismul dă precădere trebuințelor materiale *** în procesul de evoție socială, susținînd că baza vieții sociale este

* *Ludwig Stein*, op. cit., pg. 258.

** *D. Gusti*. Realitate, știință și reformă socială. Arhiva pentru știința și reforma socială. Director D. Gusti, București. 1920. Tom. I. No. 1, pg. VI.

*** A se vedea pe larg această problemă în studiul *Mecanicism și teleologism în sociologia contemporană*. Publicat în 1915. Extras din Studii Sociologice și Etice. Iași.

economia şi *tehnica*. Prin urmare progresul material-economic va aduce, după această concepţie, fericirea. Pentru acest motiv am denumit această formă de optimism social *optimism economic*. Neomarxiştii, adepţi ai kantianismului în filozofie, au corijat doctrina mecanicistă a lui Marx, introducînd factorul moral, *idealul*, ca forţă determinantă a evoluţii sociale.

Caracterul optimist a socialismului îl formulează *K. Kautsky*, afirmînd că „socialismul înlătură nevoia, suprasaturaţia şi nenaturalul, face pe oameni bucuroşi de viaţă, bucuroşi de frumuseţă şi capabili de plăcere". *

Prin îmbunătăţirea stării economice, prin creşterea forţi şi importanţei sale, omul de azi devine un *supraom*, cum zice Kautsky — dar un supraom care nu va găsi mulţumire în afirmarea prăpăstiei dintre el şi cei mici, ci care va fi „mare între cei mari, fericit cu fericiţii, care nu are sentimentul de forţă din faptul că se ridică pe trupul celor sfîşiaţi, ci din faptul că unirea cu cei ce tind către acelaşi lucru, îi dă curajul să se încumete la rezolvirea problemelor celor mai mari." *

Am enunţat sumar aceste forme de evoluţie ale optimismului social, urmînd să cercetăm acum, în mod sistematic, în ce constă fericirea după concepţia optimismului în genere. Pentru a putea vedea ce se înţelege prin fericire, trebue să vedem care sînt criteriile adoptate de diferiţii filozofi pentru determinarea fericirii, căci nu

* *K. Kautsky*. Die Soziale Revolution. III Aufl. Berlin 1911. Pg. 112.

există o concepţie unitară, una singură. In trecut, fericirea a fost concepută după temperamentul personal al fiecărui filozof, şi deaceia au fost variabile concepţiile gînditorilor.

Putem deosebi următoarele criterii prin care s'a încercat să se definească fericirea: 1) *plăcerea* acesta este cel mai răspîndit criteriu, căci cei mai mulţi filozofi au identificat fericirea cu plăcerea, confundînd astfel fericirea numai cu un singur element al ei; 2) *înţelepciunea*, 3) *virtutea*, 4) *cunoştinţa*, 5) *perfecţiunea*, 6) *iubirea*.

1) Optimismul care deduce fericirea din plăcere e cunoscut subt numele de *eudemonism*. Această concepţie face din plăcere scopul vieţii, imboldul oricării activităţi, considerînd plăcerea drept cel mai mare bun, drept fericire desăvîrşită, către care trebue să tindem.

In antichitate a fost susţinută această doctrină de *Cirenaici* şi *Epicurei*. *Aristipp*, reprezentantul şcoalei cirenaice, e considerat chiar drept reprezentantul *materialismului moral*, tocmai din cauză că face din plăcere mobilul tuturor acţiunilor.* După Aristipp plăcerea este întotdeauna un bine, chiar dacă pentru dobîndirea ei trebue să facem sforţări dureroase. Dacă plăcerea, pe care o dorim, e mai mare ca suferinţa produsă de sforţare, trebue să nu ne dăm înapoi în faţa greutăţii momentane, să îndurăm acea senzaţie displăcută, pentru a atinge plăcerea finală. Omul însă trebue să calculeze întotdeauna dacă

* *F. Lange*. Histoire du matérialisme. Tome I. 1910.

mijloacele, care duc la plăcere, costă mai mult sau mai puțin ca plăcerea însăși, ca să știe să prefere.

Aristipp e înrudit, în această concepție, cu *Bentham*, căci și pentru el „arta de a trăi se rezolvă într'o artă de măsură sau de calcul." Aristipp pune preț pe plăcerea imediată și individuală, considerînd-o ca un scop absolut, în sine. Inteligența umană e un bun, dar ea nu dă fericirea, ci arată numai calea pe care se poate ajunge la fericire, în unire cu alte fenomene psihice-sociale. Cirenaicii deduc valorile morale din fericire, căci consideră drept criteriu etic fericirea, în loc să derive pe aceasta din acțiunile morale.

Dintre adepții acestei școli cei mai mulți consideră plăcerile senzibile ca fiind cele mai intense, ca producătoare de fericire. Plăcerile pot fi: *senzibile* și *intelectuale*; primele fiind plăceri inferioare și trecătoare, iar celelalte superioare și fecunde, căci se înlănțuesc, producîndu-se una pe alta.

Cirenaicii susțin, în majoritate, un eudemonism senzibil, inferior. Nu tot așa însă este considerată plăcerea de Epicurei, căci Epicur a înțeles prin plăcere mai ales *lipsa de durere*. Acest filozof a considerat plăcerea drept criteriul fericirii și impulsiunea oricării acțiuni, deoarece în regnul viețuitoarelor mai toate ființele fug de durere, căutînd, în orice chip, mulțumirea, bucuria, plăcerea. Epicur nu definește însă plăcerea numai în mod negativ, ca o lipsă de durere, ci

* *Théodor Gomperz*. Les penseurs de la Grèce. Traduction de Aug. Reymond. 1909. Tome II. Pg. 225.

şi în mod pozitiv, ca satisfacerea unei trebuinţi. Epicur deosebeşte trei feluri de trebuinţi: 1) *naturale-absolute*, care cer neapărat satisfacţie, căci ele condiţionează viaţa, 2) *convenţionale*, ce sînt creaţiuni ale vieţii sociale, produse de evoluţia socială, 3) *intelectuale*, care sînt o speţă a celor naturale, dar pe care nu le au toţi oamenii. Plăcerile, rezultate din aceste trebuinţi, pot fi sau *perzistente*, *durabile* sau *repezi-trecătoare*; dintre aceste plăceri, primele sînt lipsite de durere şi nelinişte. Plăcerile adevărate rezultă întotdeauna însă numai din trebuinţele intelectuale, căci trebuinţele naturale-necesare ni dau numai plăceri imediate, care dispar repede, odată cu trebuinţa şi dacă încercăm să le prelungim ele devin săţioase, se transformă chiar în dureri. Dintre numeroasele plăceri, ce ni se oferă, trebue să alegem pe cele mai utile pentru fericire, conduşi fiind de cumpătare şi prudenţă. Epicur recomandă renunţarea la plăcerile vulgare, considerînd ca ideal de fericire plăcerea calmă, liniştea absolută, ceiace numeşte el *ataraxia*. Prin urmare pe nedrept e depreciată doctrina lui Epicur şi fără temeiu e acea răspîndită formulă a lui Horaţiu „porcus de grege Epicuri", căci fericirea e plăcerea spirituală senină, fără zbucium. Acest ideal epicurian îl consideră *Windelband* ca plăcerea spirituală a unui blazat. * Poate că e nedreaptă această apreciere a lui Windelband pentrucă idealul liniştii epicuriane, a plăcerii calme, nu este izvorît dintr'o epuizare şi tocire a senzibilităţii

* W. *Windelband*. Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. Cap. Das Ideal des Weisen. V. Aufl. Tubingen 1910.

prin plăceri, liniştea nu e un refugiu de perturbările pasiunilor şi plăcerilor anterioare, ci e, cum spune însuşi Epicur, salvarea sufletului din suferinţele provocate de teama de zei înzestraţi cu tot felul de puteri demoniace, de teama de moarte, etc. Viaţa, cu aceste temeri dureroase şi cu oboseala plăcerilor repezi senzibile, nu are niciun scop, nu poate fi fericită, - de aceia idealul activ al vieţii e fuga de aceste suferinţi, e căutarea plăcerii liniştite, care produce fericirea.

In secolul XIX eudemonismul se prezintă subt două forme nouă: *utilitarismul* şi *evoluţionismul*, care capătă mulţi aderenţi, fiind, cum susţine *G. Richard*, „o reacţiune extremă contra ascetismului creştin". * Meritul eudemonismului, în acest veac, este că a contribuit la afirmarea vieţii practice-active, care e motorul întregii civilizaţii.

Subt forma senzorială revine eudemonismul la *L. Feuerbach*, care însă nu ajunge la aceiaşi consecinţă ca Cirenaicii, căci el nu predică o morală egoistă. După Feuerbach, orice acţiune rezultă din tendinţa omului către fericire, dar această tendinţă se leagă, în mod firesc, de senzaţiile şi dorinţile senzibile ale omului. Fericirea nu o poate găsi omul numai în realizarea unor scopuri pur spirituale, independente de senzibilitate. Toate acţiunile omeneşti, deci şi cele morale, sînt rezultatul voinţii, ori voinţa noastră e determinată de reprezentări şi dorinţi, căci nu poate exista o voinţă abstractă sau contrară acestor elemente ale

* *G. Richard*. Manuel de morale et notions de sociologie. Ed. II Paris. 1918. Pg. 72.

sale (reprezentările şi dorinţile). Dintre toate dorinţile senzibile, care pot influenţa voinţa, fericirea e cea mai intensă, deaceia în ultima instanţă toate acţiunile — şi cele morale — izvorăsc din şi tind către fericire. Feuerbach nu ajunge la un egoism etic, căci fericirea individuală e complectă, după dînsul, numai cînd se poate extinde şi la alţii.

Eudemonismul utilitarist e reprezentat în mod tipic de *J. Bentham*, care reduce fericirea la plăcerea rezultată din *utilitate*. După el, etica are în vedere, ca şi politica şi dreptul, utilitatea. Totul se reduce la plăcerea derivată din utilitate. *Ascetismul* şi *simpatia* chiar, care pot fi considerate ca antipozii concepţii utilitariste, se reduc, după Bentham, tot la plăcerea utilitară. Ascetul se privează de tot ceiace îi este necesar, numai în vederea plăcerii, pe care i-o poate procura admiraţia celorlalţi oameni, gloria pe pămînt sau speranţa în fericirea cerului, în viaţa viitoare. Simpatia adeseaori oscilează după satisfacerea sau nesatisfacerea intereselor, căci „a avea în afecţiune ceiace ne serveşte şi în aversiune ceiace ne vatămă este o dispoziţiune a sufletului omenesc, care e universală".*

Idealul acţiunilor morale e, după acest utilitarism, *realizarea celui mai mare bine pentru cel mai mare număr posibil de indivizi* sau maximalizarea binelui. Binele e plăcere, plăcerea e fericire — deaceia motivul iniţial al oricărei acţiuni omeneşti este căutarea plăcerii utile. Omul nu este fericit însă cînd are numai plăceri izolate, rare, care sînt întrerupte de durere, dea-

* *G. Richard.* Op. cit. Pg. 74.

ceia producătoare de fericire e plăcerea care atrage după sine altele. Putem stabili care sînt plăcerile utile, crede Bentham, prin o *metodă aritmetică*, care stabileşte grade de plăcere. Bentham întemeiază aşa numita aritmetică a plăcerilor. Plăcerile pentru a putea duce la fericire, trebue să aibă următoarele însuşiri: să fie *intense, durabile, sigure, imediate, pure* şi *fecunde*. Pentru aprecierea plăcerilor trebue să se facă un adevărat calcul bazat pe gradul fiecărei însuşiri, precum şi pe numărul însuşirilor la grade diferite de intensitate.

Eudemonismul evoluţionist e susţinut de *Herbert Spencer* în special. După această concepţie fericirea este identică cu plăcerea rezultată din adaptarea la mediu. Condiţiile mediului în care trăim, se schimbă necontenit, de aici rezultă succesive adaptări la mediu, aşa că plăcerea este variabilă, cu schimbările mediului şi cu posibilitatea noastră de adaptare. Plăcerile iniţiale ale omului erau pur egoiste, căci instinctele egoiste sînt înăscute, dar mai în urmă, prin convieţuirea cu ceilalţi oameni, s'au dezvoltat şi sentimente altruiste, care s'au transmis prin ereditate din generaţie în generaţie. Astfel dela fericirea egoistă, pe care o putea simţi la început omul, s'a ridicat el la o plăcere superioară, altruistă.

Eudemonismul, subt toate formele schiţate, nu poate da însă un criteriu valabil pentru fericire. În primul rînd, nu se poate reduce fericirea generală absolută, către care aspiră omul, la plăcerea trecătoare a indivizilor. Deasemenea nu se poate găsi o *plăcere-tip*, o măsură comună, prin ajutorul căreia să se compare celelalte plăceri.

Caracterele propuse de Bentham pentru determinarea plăcerii utile adevărate, precum şi acea *aritmetică* a *plăcerilor*, nu sînt satisfăcătoare, pentrucă plăcerile sînt ceva prea subiectiv şi variabil ca să poată fi comparate cu nişte fenomene obiective.

Din punct de vedere biologic, plăcerea şi durerea sînt stări ale spiritului, care întovărăşesc buna sau reaua funcţionare organică — ele sînt oarecum apreciatorii a ceiace e util sau vătămător organismului.

Întotdeauna plăcerea urmează unei reprezentări, ea presupune un obiect, un factor care îi premerge şi de care depinde, deaceia ea nu e decît un *semn*, al unei realităţi. *Paulsen*, pe drept, zice despre plăcere că „nu e în sine un bun, ci un semn al unui bun ajuns". * În afară de acestea, nu putem face din plăcere un criteriu al fericirii şi pentru motivul că ea nu e proporţională nici cu cauza care o produce. De ex. în domeniul biologic, se poate ca o cauză mică, o leziune uşoară să producă dureri mari, precum şi o cauză mare să producă o plăcere mică. Nu se poate măsura valoarea scopurilor acţiunilor umane după plăcere, căci aceasta nu corespunde nici cantitativ, nici calitativ cu cauza, care a produs-o. Dacă ne referim la plăcerile senzibile în special, apoi despre ele nici nu poate fi vorba în fericire, căci acestea se epuizează repede şi produc blazarea, trezind în suflet un sentiment de saţietate şi chiar de durere. Plăcerile senzibile pot produce cel mult un sentiment de mulţumire momentană. Plăcerile intelectuale pot fi prelungite şi

* *Fr. Paulsen*, System der Ethik. Bd. I. Pg. 244.

repetate, dar nici ele nu aduc fericirea, căci, pe lîngă mulțumirea inteligenții, omul simte și alte nevoi. Inteligența poate arăta cuiva numai cauze de fericire, condiții de producere a ei, fără a o determina însă. Vedem binele, fericirea, dar totuși ea ne scapă nouă. Plăcerea e forma cea mai rudimentară a fericirii necomplecte, injuste, nesatisfăcătoare.

Pe lîngă acestea nu trebue să se uite că fericirea e strîns legată cu morala—ori, eudemonismul, subt toate formele sale, duce la *egoism*, la *imoralism*. Utilitarismul lui Bentham are în vedere utilitatea, plăcerea, fericirea individului, în primul rînd, căci faptele dezinteresate, altruiste, ce tind spre binele și fericirea celui mai mare număr posibil de indivizi, sînt numai în aparență dezinteresate, individul le face căci ele îi servesc folosului său propriu. Evoluționismul eudemonist întemeează fericirea în mod biologic, punînd o noțiune morală în dependență de viață. În felul acesta se atacă existența chiar a noțiunii generale de fericire, căci nu se poate admite o fericire generală pentru toți indivizii, de vreme ce ea e variabilă cu mediul și cu puterea de adaptare a fiecăruia la condițiile vieții. Dealtminteri Spencer a tăgăduit chiar existența unei noțiuni morale valabile pentru toate timpurile.* Fericirea deci nu poate fi întemeiată pe plăcere.

2) Un al doilea criteriu admis de optimism, pentru determinarea fericirii, este *înțelepciunea*. Dar ce este înțelepciunea? Cine este înțelept?

* *H. Spencer*, La morale evolutioniste, 1881.

Stoicii şi *Scepticii* considerau drept fericit pe acela care s'a putut face independent de cursul fenomenelor, de lume. Înţelepciunea depinde de învingerea lumii exterioare, care, în genere, influenţează asupra omului prin dorinţele pe care i le aprinde în suflet. *Liberarea de aceste afecte* constitue înţelepciunea. Nu ne putem pune deacurmezişul fenomenilor naturii, nu putem împiedica durerea şi plăcerea, dar în puterea noastră stă să nu considerăm plăcerea ca un bine, ca o fericire şi nici durerea ca un rău. *Sir John Lubbock* zice: „nu putem evita suferinţa în lumea aceasta, dar putem, dacă voim, să ne ridicăm deasupra ei".* Înţeleptul trebue să facă deosebire între ceiace este exterior şi inevitabil, între *destinul exterior* şi *destinul interior—moral*, pe care şi-l poate făuri singur. Acesta din urmă îl ridică pe om deasupra oscilaţiunilor trecătoare ale vieţii.

Înţelepciunea constă deci în o puternică *conştiinţă de sine însuşi*, prin care îşi alcătueşte omul o viaţă interioară constantă. *Schopenhauer* chiar, afirmînd necesitatea izolării în această lume interioară, spune: „cu cît cineva are mai mult în sine, cu atît îi trebue mai puţin din afară şi cu atît pot fi şi ceilalţi de mai puţină importanţă".** Viaţa această interioară, bogată, şi-o alcătueşte înţeleptul din elemente simple, pe care le coordonează laolaltă. Pe cînd eudemonismul pune fericirea în dependenţă de impresiile provocate de lumea exterioară, doctrina înţelepciunii afirmă ne-

* *Sir John Lubbock*. L'emploi de la vie. Paris Pg. 187.

** *A. Schopenhauer*. Aforisme. Pg. 43.

atîrnarea de această lume, considerînd sufletul nostru chiar ca un izvor constant şi absolut de fericire. Astfel că fenomenele interne ale vieţii psihice, ideile, credinţele noastre, sentimentele şi dorinţele raţionale, măsurate, toate acestea produc fericirea. Cultura ni dă o bogăţie spirituală, care înlocueşte scopurile momentane, plăcute, prin tendinţi permanente de înaltă valoare morală. Înţeleptul posedă acea stare egală de suflet, liniştea, care îl face să privească bucuriile şi durerile prin o altă prismă decît aceea a binelui momentan. Înţelepciunea constă deci în crearea unei lumi interne prin *raţiune* şi *voinţă*.

Voinţa şi-o poate exercita înţeleptul, în crearea fericirii proprii, în două moduri: *pozitiv* şi *negativ*, căci prin voinţă se poate ridica valoarea unei senzaţii, a unei idei, a unui sentiment, — după cum un caracter slab şi imoral poate să le şi trivializeze, scăzîndu-le valoarea. În cele mai mici lucruri voinţa pozitivă, raţională, a înţeleptului poate vedea valori deosebite. În al doilea rînd prin voinţă poate comprima înţeleptul dorinţi şi sentimente, pe care raţiunea i le arată în o lumină mai puţin favorabilă din punct de vedere moral. Astfel mediul social ne poate provoca o serie întreagă de neplăceri, deaceia înţeleptul înlătură cît mai mult apropierea de sursa durerilor sau nu le ia în samă. Noi singuri, conduşi de înţelepciune, ne putem crea o lume mai bună, proprie numai nouă.

Înţelepciunea nu presupune înlăturarea absolută a durerii, — aceasta e imposibil, — dar o purifică, o priveşte în faţă şi trage învăţăminte din ea. Înţeleptul suferă, cum zice *Maeterlinck*, „în carnea sa, în inima sa şi în spiritul său, pentrucă

sînt părţi ale cărnei, ale inimii şi ale spiritului, pe care nici o înţelepciune din această lume nu le poate disputa destinului". * Noi însă trebue să găsim în cele mai simple lucruri motive de bucurie, să ne mulţumim cu puţin pentru noi şi apoi să tindem către fericire mai mare pentru noi şi pentru ceilalţi.

Înţelepciunea constă deci în provocarea de sentimente raţionale prin exercitarea voinţii, care scade impetuozitatea impulsiunilor şi poate înlătura ceiace e neplăcut. Fericirea dobîndită pe această cale ar fi o linişte sufletească, o egalitate de suflet în toate împrejurările schimbătoare. E mulţumitor însă acest criteriu al fericirii ?

Din punct de vedere psihologic acest criteriu nu se poate generaliza, căci nu toţi indivizii au această forţă interioară a personalităţii şi acea dezvoltare intelectual-culturală necesară, ca să-şi poată făuri o lume a lor. Şi apoi nu totdeauna voinţa şi raţiunea stăpînesc pe om, ci sentimentul, a cărui forţă e uneori aşa de puternică încît ne mînă spre lucruri, pe care le vedem că sînt rele. Avem nevoe de o fericire accesibilă tuturor, nu de culmi, ce sînt date numai cîtorva spre atingere.

3) Alt criteriu pentru fericire s'a crezut a fi *virtutea*, susţinîndu-se că fericirea rezultă din exercitarea virtuţilor morale, a voinţi binelui. Îndeplinirea datoriei către semenii noştri şi către societatea, în care trăim, poate produce fericirea. *Socrate* a dat exemplu viu al îndeplinirii datoriei, deşi nu putem spune că a fost fericit. După

* *Maeterlinck*. Op. cit. Pg. 94.

acest filozof virtutea coincide cu fericirea. El atribue virtuţii două izvoare: 1) *o poruncă morală internă*, 2) *ordinea juridică externă*. Viaţa lui e un exemplu de punere în practică a concepţiei sale—căci, nu numai el a predicat în teorie *datoria*, ci a şi înfăptuit-o, i s'a supus în practică. Este totuşi o mare deosebire între Socrate şi Kant, care şi el' a afirmat datoria ca izvor al acţiunii morale. Kant nu a făcut însă din datorie origina fericirii, pe cînd, pentru Socrate datoria şi fericirea sînt identice. Deaceia Wundt are o mare parte de dreptate cînd susţine că la Socrate datoria nu e un *imperativ categoric*, ci că ea duce la un fel eudemonism.

Dar nici virtutea, în senzul Kantian, nu produce fericire, căci exercitatea datoriei prin constrîngerea noastră înşine, prin comprimarea aspiraţiilor sufletului, nu poate produce mulţumire. Virtutea aceasta devine o simplă noţiune logică, fără niciun suport psihologic real. Întemeerea etică a fericirii—şi a întregii morale—trebue să aibă în vedere pe omul real, aşa cum este el, cu toate slăbiciunile inerente firii sale. Pentru acest om să se formuleze un ideal, care să poată fi ajuns.

4) Eticianii optimişti au crezut a găsi, în al patrulea rînd, fericirea în *cunoştinţă*. *Spinoza* e cel mai de seamă reprezentant al acestei concepţii. A înţelege şi a explica lumea, înseamnă a te ridica peste momentele trecătoare de suferinţă, a înţelege că etern este numai natura sau D-zeu, că toate celelalte lucruri sînt legate de actualitate. Cunoştinţa adevărată distruge pasiunile trecătoare, înlocuindu-le cu sentimente serioase.

E adevărat că o cunoaştere adevărată a lumii poate să ne fie o mîngîiere faţă de mizeriile ce ne vin dela ea. Psihologia constată că cunoştinţa, analiza raţională aplicată unui sentiment, îi scade din intensitate, ba chiar îi poate schimba acestuia calitatea. Dar nu e mai puţin adevărat că disecarea, raţionalizarea, a tot ceiace ne înconjoară, poate să ne facă impasibili, transformîndu-ne în nişte ironizatori blazaţi, cu sufletul închis pentru fericire. Cunoştinţa este insuficientă, ea singură pentru producerea fericirii. Se poate chiar ca ea să ducă la nefericire, căci dorul de a cunoaşte, nesatisfăcut, împiedecat de misterele şi obstacolele, care îi stau în cale, duce la scepticism, la durere.

5. *Fericirea prin perfecţiune*. Acesta e cel mai nedeterminat criteriu. În genere doctrina perfecţionismului e legată de evoluţie, căci perfecţiunea e rezultatul evoluţiei. Astfel fericirea s'ar dobîndi în mod treptat cu evoluţia. Aristoteles a susţinut, în antichitate, existenţa procesului de perfecţiune, care constă în faptul că materia se adaptează la forme din ce în ce mai perfecte, tinzînd către ultima treaptă de perfecţiune, care e Dumnezeu. Dar ce înseamnă perfecţiunea pentru om? Spinoza înţelege perfecţiunea în senzul intelectual al concepţiei sale. După el nu poate fi vorba decît de perfecţiunea inteligenţii, căci din aceasta derivă fericirea. A perfecţiona însă inteligenţa înseamnă a ajunge la un aşa mare grad de dezvoltare încît, prin ea, să dobîndim cunoştinţa lui Dumnezeu cu toate atributele sale.* După Spinoza perfecţiunea e egală cu cunoş-

* *Spinoza*. Ethica.

tinţa adequată a lui Dumnezeu. Fericirea, în această concepţie, se naşte din cunoştinţa exactă a lucrurilor şi a cauzei prime.

Leibniz identifică şi el fericirea cu virtutea, pe deoparte, şi virtutea cu perfecţiunea pe de alta. Deci el interpretează *perfecţiunea în sensul moral*. Dar este în concepţia lui Leibniz şi nota intelectualistă, căci lumea constă, după el, din trepte evolutive, care reprezintă grade de claritate a reprezentărilor. Perfecţiunea însă este tendinţa către idealuri din ce în ce mai înalte din punct de vedere moral. Pe lîngă *interpretarea intelectuală* şi *cea morală a perfecţiunii* mai există încă o a treia, anume cea *religioasă*. Sf. Scriptură zice: „fiţi perfecţi precum tatăl vostru din ceruri perfect este", afirmînd astfel că perfecţiunea constă în ascensiunea către divinitate. Cînd zicem perfecţiune divină ne gîndim la însuşirile ce se atribue lui Dumnezeu: atotştiutor, ubicuitate, bunătate absolută. Poate aspira omul să dobîndească acest grad de perfecţiune? Dacă nu putem determina în ce constă perfecţiunea, cu atît mai mult nu putem deduce fericirea din ea.

6) Insfîrşit, s'a încercat a se întemeia fericirea pe baza *iubirii*. „Omenirea e făcută să fie fericită," exclamă Maeterlinck, numai că pentru a ajunge la fericire trebue să avem sufletul larg, să alungăm din noi ceiace ne-ar provoca suferinţa. La aceasta putem ajunge prin iubire, prin care ne vom bucura de fericirea altora, învăţînd să trăim emoţiunile semenilor noştri. Această iubire poate fi *umană*, iubirea de oameni

* *Maeterlink*. op. cit. Pg. 5.

în gradul cel mai mare, aşa cum a predicat-o Christ — şi *divină*, iubirea şi încrederea în Dumnezeu unită cu credinţa religioasă.

Iubirea, în ambele forme, implică sacrificiul de sine, căci dacă omul nu poate fi fericit pentru el însuşi şi numai pentru el, poate fi fericit prin alţii. Fericirea nu poate fi realizată, după această concepţie, decît prin fraternitatea oamenilor şi prin iubirea lor. Idealul moral al creştinismului este confundarea individului cu umanitatea, prin uitare, prin iubire; acest ideal este izvorît din *trebuinţa de fericire în infinit a omului*. Acelaşi ideal şi aceiaşi concepţie asupra fericirii o găsim şi la *Tolstoi**, care afirmă iubirea infinită de aproapele, fie el chiar vrăjmaş. Filozofia lui Tolstoi are caracterul determinat clar religios, deaceia noţiunea fundamentală, cu care construeşte Tolstoi sistemul său, e ideia de Dumnezeu. Dumnezeu se manifestă în viaţă subt două aspecte şi anume: *raţiunea* şi *iubirea*.

Viaţa omenească e dependentă de Dumnezeu, scopul ei este „îndeplinirea legilor raţiunii şi iubirii". ** Omul e o părticică din univers, el trăeşte laolaltă cu alţi oameni, sufere poate dela ei şi la fiece pas îşi vede ameninţată viaţa. Deaceia e bine să se întrebe de ce trăeşte, ce scop are el în viaţă, pentru a înţelege toate lucrurile, a nu se descuraja la durere şi a nu exagera plăcerea individuală.

Prin raţiune va vedea omul că scopul vieţii e-

* *L. Tolstoi.* Prin ce vieţuesc oamenii.

** *Paul Biroukof.* Les idées dominantes de la Philosophie de Tolstoi. II-ème Congrès international de Philosophie 1904. Genève 905. Pg. 336.

iubirea — dar nu iubirea egoistă, producătoare de bunuri utile, personale, ci iubirea prin care omul renunţă la sine. Tolstoi zice: „iubirea e singura activitate raţională a omului; ea este starea cea mai raţională şi mai luminoasă a sufletului... Ea e binele real, binele suprem, care rezolvă toate contradicţiile vieţii, care nu numai că face să dispară spaima de moarte, dar împinge pe om să se sacrifice pentru alţii, căci nu există altă iubire decît a aceluia care-şi dă viaţa pentru ceiace iubeşte; iubirea nu este demnă de acest nume decît cînd este un sacrificiu de sine însuşi. Deasemenea adevărata iubire nu este realizabilă decît cînd omul înţelege că îi este imposibil să dobîndească fericirea individuală". * Fericirea prin sacrificiu, prin iubirea de aproapele, nu este subiectivă. Baza fericirii e deci iubirea largă, infinită, divină. Senzul vieţii este să sporim în noi această iubire, a cărei creştere aduce mărirea fericirii.

Prin acest sentiment se vor remedia şi relele sociale, provenite din discordie, ură şi violenţă organizată în stat. Iubirea aceasta va înlătura concurenţa nebună dintre oameni, făcîndu-i să renunţe fiecare la binele individual în folosul aproapelui. Prin iubire omul îşi va crea lui însuşi datorii morale către ceilalţi şi va contribui astfel la realizarea moralului, care e opera colectivităţii sociale. Prin iubire şi libertate se va stabili fericirea pe pămînt. Idealul acesta de fericire prin iubire a fost atacat în special de *Nietszche*, care l-a numit „ideal al turmei", ** de

* *Romain Rolland*. La vie de Tolstoi. Paris 1911. Pg. 92.

** *Nietzsche*. Der Wille zur Macht. Pg. 157.

oarece nu apreciază valoarea activă a omului, ci proclamă *nerezistența la rău.*

Desigur că iubirea este o forță puternică morală, dar nu trebue să exagerăm puterea ei. In sufletul omenesc sînt două sentimente originare egal de intense, *iubirea de sine* și *iubirea de aproapele.* Coexistența lor este o dovadă că nu se pot reduce unul la altul, căci atunci ar însemna să înlăturăm pe una din suflet. Fericirea nu poate consta în înăbușirea acestui sentiment al iubirii de sine legitim și foarte însemnat. Fericirea nu este ascetism și nici jertfă necontenită.

Acestea sînt criteriile cele mai de seamă pe baza cărora optimismul caută să întemeeze fericirea. După cum am văzut plăcerea nu va fi considerată drept criteriu al fericirii pentrucă ea e ceva prea subiectiv și nu se poate stabili o aritmetică morală, cum a cerut Bentham. Intr'adevăr unele plăceri sînt *intense*, dar nu *sigure*, altele sînt *proxime*, dar nu *fecunde.* Atunci care plăcere produce fericirea. Perfecțiunea nu poate fi nici la un criteriu, pentrucă ea însăși nu e ceva determinat. Toate criteriile văzute sînt unilaterale, nu se pot generaliza, căci nu au în vedere omul real cu trebuințele și impulziunile sale sufletești,--ci creează un ideal de om. Mai ales însă păcătuesc concepțiile analizate prin aceia că privesc fericirea ca un fenomen pur individual (afară de *concepția morală a virtuții și iubirii*), nu ca un produs al colaborării cu mediu.

Opusă acestei concepții afirmative a posibilității fericirii este tăgăduirea oricării mulțumiri și bucurii în viață, concepția *pesimismului*, care neagă existența și posibilitatea fericirii.

CAP. III.

Concepţia pesimismului asupra fericirii

După cum este îndeobşte cunoscut, pesimismul e acea concepţie care vede totul în negru, care neagă fericirea, afirmînd că în univers predomină răul şi durerea. Origina pesimismului e foarte veche, deşi în mod sistematic-filozofic el a fost formulat în timpurile mai nouă. Astfel găsim în *Ecclesiast* un verset atribuit lui *Solomon* „vanitas vanitatum, omnia vana", care cuprinde în germene concepţia pesimistă. În literatura greacă *Hesiod* susţine că răul domină atît pămîntul cît şi marea; *Aeschyle* spunea „vai! mizerabila situaţie a muritorilor! Cînd sînt fericiţi, o umbră îi poate doborî".*

Prima încercare de întemeiere filozofică a pesimismului se găseşte în antichitate la *Hegesias*, care vrea să dovedească, pornind dela experienţă, că în viaţă predomină durerea. Puţina plăcere, pe care o avem, ne duce la saţietate şi desgust. Totalul plăcerilor, dacă s'ar putea face, ar fi cu mult inferior acelui al suferinţelor, aşa că fericirea nu e posibilă. Deaceea e mai bine

* *James Sully*. Le Pessimisme. Paris 1882. Pg. 17.

să recurgem la moarte, să sfîrşim existenţa aceasta mizerabilă prin sinucidere. Pentru acest motiv Hegesias a fost denumit *Pisithanate* = acel care predică moartea. Se spune chiar că regele Ptolomeu, impresionat de influenţa cea mare a lui Hegesias asupra supuşilor din regatul său, i-a închis şcoala, iar pe el l-a exilat. *

Seneca face elogiul morţii, spunînd că lumea e prea rea, că viaţa omenească este lamentabilă în întregul ei. Lumea veche, cu plăcerile ei rafinate, prin scepticismul, la care a ajuns, a dat naştere unui dispreţ de viaţă, unei *filozofii pesimiste*, unei renunţări la plăcere, la viaţă. Această filozofie o reprezintă *Seneca*, *Epictet*, *Marc-Aureliu*, care caută toţi salvarea în viaţa viitoare poate. Deaceia Seneca, în special, admite o viaţă după moarte, în care sufletul va fi eliberat de groaza şi durerea existenţii senzibile. După *Epictet* oamenii sînt nenorociţi din cauza greşelelor lor. In genere sîntem nenorociţi, pentrucă nu vedem adevărata natură a lucrurilor.

Epictet recomandă să cunoaştem lucrurile cum sînt ele, oricît de dragi ne-ar fi. Dacă ne place o oală de pămînt, să ne dăm samă că nu e altceva decît atît şi să nu fim tulburaţi de loc dacă ea se sparge; cînd iubeşte cineva mult pe fiul său femeia sa să se gîndească că aceştia sînt muritori şi să ştie a suporta durerea, în caz de dispariţie a lor. Să nu dorim prea mult, spune Epictet, căci „ferlcirea şi dorinţa nu pot fi împreună, deoarece dorinţa .produce un sentiment de durere, de lipsă a unui ceva“.**

---

* *Elie Metchnikoff.* Essais optimistes. Paris 1907 Capitol. Pessimisme et optimisme.

** *Epictet.* Maxime.

La moderni deasemenea pesimismul este în floare. Astfel pentru *Erasm* viaţa întreagă e un „non sens, „un joc al nebuniei", * deoareece nu există nimic raţional în ea.

Diderot, chinuit de problema originii şi senzului vieţii, dezgustat de nesiguranţa, durerea, boala şi răutatea din lume, deplînge soarta omenirii. Tot aşa *Voltaire* are accente de dureroasă indignare contra răului şi non-senzului din lumei. In poemul său asupra dezastrului dela Lisabona, el se revoltă în contra filozofilor optimişti, care cred că totul e frumos şi bun în lume, exclamînd că pămîntul e deplorabil şi plin de durere. ** Fericirea e numai o iluzie, singura realitate e durerea.

In literatura engleză *Shakespeare*, *Shehly* şi *lord Byron* reprezintă aceiaşi amărăciune, acelaşi desgust de viaţă.

In Germania *Lenau* şi *Heine* cîntă, în versuri, *durerea universală* (Weltschmerz), considerînd viaţa drept o etapă dureroasă în viaţa universală. Heine compară, în „*Lamentaţiile*" sale, fericirea cu o femee uşoară, nestatornică, ce te atinge pe frunte o clipită, pentru a dispărea fulgerător de repede: nenorocirea însă ţine pe om strîns la sînul său, nu se grăbeşte de loc să-l părăsească.

Goethe însuşi exclamă „aşa de mărginită e lumea că nu are niciun senz în începutul şi sfîrşitul existenţii sale. ***

* *Erasme*. Eloge de la folie Oeuvres choisies. Colecţia „Les cents chefs d'oeuvre etrangers". Pg. 61.

** *Voltaire*. Poème sur le désastre de Lisboune. Philosophie. Colecţia „La Renaissance du livre Pg. 252.

*** *Goethe*. Die Leiden d s jungen Werthers. Pg. 99

La Italieni *Giacomo Leopardi*, în poezia sa, disprețuește lumea, care nu e demnă de suspinele sufletului omenesc, căci viața întreagă e amărăciune și plictiseală.

In Rusia *Pușkin, Lermontov, Gogol*, reprezintă acclași pesimism. In țara aceasta, în special subt Alexandru I și Nicolae I, se dezvoltă lirismul pesimist, căci scriitorii, neavînd activitate politică, trăind subt un regim de teroare, și-au îndreptat atenția asupra eului lor interior, s'au analizat, și-au cîntat durerile lor. Așa s'a născut lirismul analist-pesimist. Deaceia poezia acestor scriitori e plină de gînduri și tendințe comprimate, care exaltează suferința. „Suflete moarte" a lui Gogol, „Un erou al timpului nostru", „Demonul" ale lui Lermontov, sînt produsele acestei simțiri dureroase, pesimiste. In literatura noastră pesimismul a fost exprimat în formă nepieritoare de *M. Eminescu*, un pesimism înalt, dezinteresat, eteric, care nu e, cum zice *Maiorescu*, plîngerea unui egoist intesat, ci durerea sufletului omenesc în genere. Eminescu numește viața „o baltă de vise rebele", iar moartea „un haos, o mare de stele", viața „un vis pustiu și urît", prin care ni este scris să trecem ca „visul unei umbre și umbra unui vis".

Subt influența filozofilor și a poeților s'a răspîndit pesimismul din ce în ce mai mult și s'a înmulțit numărul celor sătui de viață, al sinuciderilor. La începutul sec. 18 era la Paris — afirmă Metchnikoff * — o societate de prietini ai sinuciderii, care avea ca membrii pe toți cei ce voiau să-și curme viața.

Care sînt însă cauzele pesimismului? Ce face ca

* *Elie Metchnikoff*. Op. cit.

dezgustul de viață să cuprindă pe atîția oameni? Este oare lumea așa de rea, viața atît de fără sens, în cît să ne curme orice dor de trai, orice îmbold către bucurie? Pe ce se întemeiază deci pesimismul? Vom vedea fundamentul pesimismului, studiind formele sale. Ca și la optimism, deosebim și aici două feluri de pesimism și anume: 1) *pesimism dispozițional* și 2) *pesimism reflexiv*.

A) *Pesimismul dispozițional*.

Această formă de pesimism e datorită *înclinațiilor înăscute* de a vedea lumea și viața în culori negre. *Boala, nedreptatea, moartea*— sînt elementele primordiale pe baza cărora se întemeiază acest pesimism. O maladie fizică sau mentală predispune, în genere, la pesimism. Astfel Byron era șchiop, Leopardi tuberculos. Leopardi era mic, urît, n'a fost iubit niciodată (din această cauză a devenit mizantrop). El a fost crescut lipsit de orice tandrețe și într'un mediu sever. Pînă la vîrsta de 20 de ani nici nu eșea singur din casă. Deaceia studia foarte mult, dar oarele lungi de muncă încordată l-au obosit, i-au zdruncinat sănătatea. S'a îmbolnăvit de nervi, de ochi și de piept. Aceste suferinți l-au făcut să creadă că viața e un purgatoriu.

Tot așa marele *Michel-Angelo* era pesimist, dar pesimismul lui era oarecum ereditar, căci tatăl său avea delir de persecuție. Durerea și-a concretizat-o el în versul „mile piacer non vaglion un tormento" (mii de plăceri nu valorează cît un singur chin). Michel-Angelo avea cîte o-

dată groază, panică, fără motiv, o adevărată teroare dementă. Intreaga viaţă a acestui mare artist e o luptă plină de durere. Pe figura lui e întipărită tristeţa şi incertitudinea, anxietatea şi îndoiala. Michel-Angelo era bolnav de spirit, bănuia pe prietini, pe părinţi, pe rude, că îi vreau moartea. El avea în dînsul, zice *Roland* „tristeţa care produce oamenilor frică şi de care toţi fug din instinct. El făcea golul în jurul său"[1].

Schopenhauer, cel mai clasic şi cel mai mare reprezentat al pesimismului, era şi el bolnav. După cercetările lui *Ivan Bloch*, Schopenhauer a avut sifilis în tinereţe — s'a găsit chiar un carnet al filozofului, în care el însemna mersul curei mercuriale, pe care o făcea.

Pesimismul lui Schopenhauer îşi are primele izvoare în dispoziţii ereditare, căci tatăl filozofului prezenta deranjări afective, precum şi doi fraţi ai tătălui său. In viaţa lui Schopenhauer se vădesc aceste elemente patologice prin: 1) predispoziţiile sale ereditare, 2) anxietatea sa dementă. Schopenhauer se temea grozav, îi era frică de hoţi — notiţile sale comerciale le scria în latineşte şi greceşte ca nu cumva servitorii să înţeleagă şi să fie ispitiţi să-l fure. Se temea de zgomot, de briciul bărbierului, etc. Din cauza acestei temeri nejustificate el s'a certat cu editorul său, Brockhaus, căruia i-a scris o scrisoare în care îi spunea că a auzit, că el nu prea are obiceiul să plătească autorilor. Cînd tipărea „Parèrga und Paralipomena" îi era frică să nu i se fure manuscriptul. Incă de tînăr se credea bol-

[1] *Romain Rolland*. La vie de Michel-Ange. VI ed. Paris 1917. Pg. 25.

naw de o sumă de boli. Imprejurările familiare, în care a trăit Schopenhauer, l-au făcut să aibă şi mai mult înclinaţii către pesimism. Acest filozof a fost fără patrie propriu zis, căci a trăit cînd în Dantzig, cînd în Hamburg, cînd în Anglia şi în Franţa, aşa că el nu a cunoscut legătura sufletească de un loc, ci „a fost pretutindeni oaspete", cum zice *Paulsen* *. El nu a cunoscut duioşia vieţii de familie ; pe mama sa nu a iubit-o niciodată,. ba chiar s'a certat cu dînsa şi au rupt astfel orice relaţii. Schopenhauer era ursuz ; imprejurările vieţii l-au făcut să se închidă şi mai mult în sine însuşi, să dispreţuiască lumea înconjurătoare. In special nesuccesul lui ca profesor şi ca autor, l-au afectat foarte mult. S'a abilitat ca docent la Universitatea din Berlin şi a ţinut un curs de filozofie generală, dar avea foarte puţin auditoriu, pentrucă îşi fixase ora de curs în acelaş timp cu orele lui Hegel, care era foarte apreciat.

In al doilea rînd, faptul că opera sa fundamentală „die Welt als Wille und Vorstellung" nu a avut un succes imediat, l-a amărît foarte mult.

Mizantropia, pesimismul lui Schopenhauer, este, în primul rînd, expresia simţirii sale şi-a raportului cu oamenii şi apoi al cugetării filozofice. Viaţa lui Schopenhauer n'a fost însă totdeauna conformă cu teoria sa, căci „teoria sa predică negarea voinţii de a trăi, viaţa sa predică afirmarea ei." ** Pesimismul lui Schopenhauer por-

* *Fr. Paulsen.* Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Stuttgart und Berlin 1901. Pg. 58.

** *Fr. Paulsen.* Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, Stuttgart und Berlin 1901. Pg. 61.

neşte dela temperamentul său, devenind mai apoi raţional.

Din cele văzute până acuma — din trăsăturile caracteristice ale vieţii cîtorva dintre cei mai mari pesimişti,—rezultă că o primă cauză a acestui pesimism este constituţia fizică şi psihică-patologică. Pesimismul dispoziţional e datorit mizerii fiziologice, rezultată din o degenerare ereditară sau dintr'un accident morbid. *Ch. Féré* crede că nu numai forma dispoziţională, ci pesimismul în genere e „un rest al evoluţiei psihice, o stagnare ca şi crima şi nebunia". * Alţii consideră pesimismul ca o maladie cu caractere determinate. De ex.:

Magalhães afirmă că pesimismul e o *neurastenie* „de o speţă particulară al cărui caracter este instabilitatea nervoasă cu alternanţă sau amestec constant de iritabilitate şi de slăbiciune". ** E adevărat că la pesimişti senzibilitatea este foarte mare, şi din această cauză indivizii, cu astfel de temperament, sînt într'o stare de hîpertenziune nervoasă, de instabilitate acută; dar acestei încordări îi urmează epuizarea, slăbiciunea. Hiperestezia face pe om mai senzibil la durere — aceasta e lucru constatat — deaceia duce uşor la pesimism. La un astfel de om este un dezacord constant între sentimente şi idei, între dorinţi şi reprezentări. Pesimistul suferă de bine caşi de rău, căci „slăbiciunea sa îi face efortul greu şi penibil cînd e vorba să-şi procure binele, pe

* *Ch. Féré.* Impuissance et bonheur. Revue philosophique 1886. Pg. 41

** *B. Pérez.* La maladie du pessimisme. Revue philosophique. 1892. Pg. 38.

care îl doreşte".* iar faptul că în sufletul lui predomină asociaţiile dureroase îl face „să se bucure mai puţin de posesiunea unui obiect decît suferă de lipsa lui".**

Pesimistul are, în explicarea lucrurilor, un punct de vedere afectiv, caracterizat printr'un subiectivism excesiv. Megalhães, privind pesimismul din punct de vedere psihiatric, deosebeşte două speţe: 1) *una cu formă iritabilă*, 2) *alta cu formă depresivă*.

Byron şi Schopenhauer au avut prima formă cu tendinţa activă de a respinge şi evita durerea. Maine de Biran a doua, cu tendinţa către non rezistenţă, către neactivitate şi imobilitate.

Desigur că o constituţie bolnăvicioasă predispune către pesimism, nu trebue însă să considerăm pesimismul în genere ca o boală. Există într'adevăr o boală caracterizată prin negarea binelui, printr'un sentiment de continuă suferinţă, dar fără cauză, fără raţiune, e boala numită, în psihiatrie, *melancolie*. Un asemenea bolnav vede pretutindeni suferinţa, durerea, se acuză că el ar fi cauza tuturor relelor — are deci delir de auto-acuzare — de cele mai multe ori nu vorbeşte de loc, nu se mişcă, ci e într'o stare de imobilitate, nici nu mănîncă. Aceasta e adevărata boală. ***

---

* *B. Pérez.* La maladie du pessimisme. Revue philosophique. 1892. Pg. 39.

** *B. Pérez.* La maladie du pessimisme. Revue philosophique. 1892. Pg. 39.

*** Mulţi reduc pesimismul aproape în întregime la stări absolut patologice, căutînd să găsească la baza oricărei doctrine pesimiste o deranjare psihică. Astfel D. *Stocker*, într'o lucrare, ce va apărea în curînd „La melancolie du Budha" susţine că, *Buda* însuşi suferea de melancolie.

Pesimismul dispoziţional este caracterizat deci printr'o *supraexcitabilitate* dureroasă, în primul rînd. Sufletul reacţionează dureros faţă de cele mai neînsemnate impresii, pe care alţi oameni le pot stăpîni.

Nietzsche consideră ca un element al pesimismului şi *îndoiala*, deaceia vorbeşte despre *pesimismul îndoielii*, înţelegînd prin aceasta groaza de atingere, de tot ceiace e tare. Aceasta este de fapt o *fobie*,* desigur de natură patologică, nu însă o formă de pesimism. Pesimismul ca atare, chiar dacă presupune oarecare perturbări fiziologice şi psihice, nu poate fi considerat ca o boală, deşi este, cum zice Nietzsche „un semn al unei sărăcii adînci de viaţă".**

Dacă la această predispoziţie înăscută se adaogă şi motive raţionale de durere, consideraţii teoretice, atunci se ajunge la o nouă formă de pesimism - la pesimismul reflexiv.

B. *Pesimismul reflexiv*

Pe măsură ce se dezvoltă reflexiunea omului, el vede că nu este izolat în lume, că nefericirea există pretutindeni; reflectează asupra prea marei distanţe care îl separă de ceiace doreşte şi atunci ajunge să formuleze argumente raţionale pentru întemeerea obiectivă a dispoziţiei sale subiective, pesimiste. Intervine astfel raţiunea. Pesimismul reflexiv se grefează pe cel dispoziţio-

* *J. Dejérine.* Semiologie des affections du système nerveux. Paris 1914

** *Fr. Nietzsche.* Der Wille zur Macht. Leipzig 1912. III - IV Buch. Pg. 161.

nal, dar el devine conştient prin gîndire. Motivele, care contribuesc — pe lîngă predispoziţia iniţială — la dezvoltarea pesimismului reflexiv sînt: a) *fenomenul morţii*, precum şi observarea „indiferenţii şi impasibilităţii naturii faţă de om", cum afirmă *Boutroux*,* căci omul conştient este afectat de gingăşia şi fragilitatea soartei umane în mijlocul acestei naturi, care vede pe om dispărînd şi îşi continuă totuşi nepăsătoare mersul său. Nu este omul, în cazul acesta, o jucărie a soartei? La ce bun sforţarea noastră dacă putem fi distruşi în orice moment, fără ca nimic să se schimbe în univers?

b) *Nedreptăţile sociale* sînt deasemenea motive de descurajare, ce duc la pesimism.

Pesimismul reflexiv se dezvoltă în două forme: 1) *teoretic*, care vrea să întemeeze pesimismul pe argumente teoretice, 2) *practic-social*, care deduce nefericirea individuală din mizeriile şi nedreptăţile sociale, căci durerea individuală este numai o părticică din suferinţa societăţii, în care trăim.

Pesimismul teoretic cuprinde şi el următoarele trei direcţii: 1) *teologic*, 2) *filozofic-metafizic* şi 3) *ştiinţific*.

I. *Pesimismul teoretic*

a) *Pesimismul teologic*

Aceasta e cea mai veche formă în care s'a dezvoltat pesimismul, de aceia *Camille Bos* cre-

* *Emile Boutroux*. Questions de morale et d'éducation. Pg. 56.

de chiar că pesimismul este, prin natura sa, de „esență religioasă".* Pesimismul teologic neagă existența fericirii pe pământ, precum și susținerea că divinitatea a creat o lume bună. Pesimismul teologic poate fi: anterior creștinismului, deci *păgîn*, apoi *creștin* propriu zis și în cele din urmă *ateu*.

1) Ca formă tipică a pesimismului teologic păgîn e considerat, în genere, *budismul*, care a întemeiat, cum afirmă Metchnikoff, doctrina pesimismului însuși. Aceasta este dealtmintiri credința general răspîndită, pe care o admit cei mai mulți filozofi.**

Credem însă că se comite o eroare, făcîndu-se din budism o formă păgînă de pesimism și vom dovedi aceasta prin o scurtă analiză a budismului.

Cuvîntul *budism* vine dela Buda, care nu e un termen propriu, un substantiv, cum se crede în genere, ci e un adjectiv prin care se arată starea de spirit a acelora care au dobîndit *bôdhi*, adică o cunoștință integrală, superioară. Buda înseamnă „acel ce s'a deșteptat". Întemeetorul budismului se numește *Siddartha Gôtama*. El s'a născut la jumătatea sec. VI a. Chr. la Kapilavasthu în nordul Indiei. El nu era fiu de rege, cum se spune, ci făcea parte din casta aristocrației militare.

Tatăl său era probabil un prinț feudal, un fel de șef de trib. Mama sa a murit la cîteva zile după nașterea lui și de aceia el a fost crescut de o mătușă. I se mai zice *Sakya-Muni* adică

* *Camille Bos*. Pessimisme, féminisme, moralisme Paris 1907. Préface. III.

** *Vezi Rudolph Eisler*. Der Pessimismus. Handwörterbuch der Philosophie. Berlin 1913.

ascetul familiei Sakyas. Foarte de tînăr s'a însurat şi a avut un fiu, *Rthula*, pe care însă nici nu l-a văzut cînd era mic, căci imediat după naşterea lui, Buda a părăsit soţia şi copilul. În timpul unei nopţi întunecoase el a plecat din casa luxoasă, unde i se puse totul la dispoziţie, pentrua fi sustras dela preocupările şi inclinaţiile sale pesimiste. Era atunci de 20 de ani.

El a căutat să înveţe la profesorii vestiţi de pe acea vreme, dorind să ajungă la cunoştinţa clară, la adevăr. Dar a plecat nemulţumit dela ei, căutînd să găsească singur, prin propria sa meditaţie, adevărul. Mulţi camarazi, atraşi de inteligenţa lui, l-au urmat, văzînd în el un nou şi virtuos profesor.

Siddartha Gôtama postea mult, era un ascet extraordinar, dar într'una din zile a avut o sincopă prelungită din cauza vieţii lipsită de lucrurile absolut necesare. Atunci el s'a hotărît să schimbe felul de viaţă şi a început a se nutri. Acei care îl urmaseră, văzînd această schimbare, au crezut că Buda renunţă la ascetism şi l-au părăsit. Rămas singur el a avut într'o noapte o revelaţie, prin care a cunoscut secretul lumii şi al vieţii.

Buda a formulat doctrina sa în *patru adevăruri fundamentale*, în care şi-a concentrat el toată concepţia despre viaţă. Primul adevăr este *afirmarea realităţii suferinţii*.

Într'adevăr Buda spune că „naşterea e suferinţă, bătrîneţa e suferinţă, boala, moartea totul e suferinţă; a fi legat de ceiace nu iubeşti e su-

ferință, a nu-ți realiza dorința e suferință.* In rezumat cele cinci elemente, care formează ființa noastră, sînt suferința". Aceste cinci elemente sînt: naşterea, bătrineță, moartea, iubirea şi dorința: toate cuprind în ele suferința, căci viața omenească curge ca un torent şi dispare ca un fulger, dar în ea e nu timp infinit de mult pentru suferință. Conținutul sufletului nostru, în întregimea sa, e durere.

Al doilea adevăr: cauza suferinței este *dorința izvorîtă din ignoranță*. Ființele nu au personalitate, zice Buda, căci ele constau din elemente mobile, veşnic schimbătoare. Din această impermanență a elementelor provine durerea. Nu există personalitate, ci totul e un flux necontenit, o curgere de stări sufleteşti. „Anatta"=fără eu aceasta e omul. De ce totuşi avem iluzia unei personalități constante? Pentrucă ignoranța noastră produce tendința către *eu*, dorința de a ne apropria unele lucruri, de a avea unele satisfacții iluzorii. Conştiința adevărată însă dă naştere liberării de eu, căci vedem că în suflet nu e nimic permanent.

*L. Narasu*** vrea să facă o adevărată metafizică şi să explice lumea şi personalitatea umană prin budism. El afirmă că la origine există o potențialitate inconştientă (avidya), în care se naşte tendința către organizație. Sub influența acestei tendințe se produc un fel de agregări informe, din care se nasc mai departe organismele cu senzibilitate (vynăna),—înzestrate şi cu puterea de a deosebi ce e constant (eul) de ce e schimbător (non-eul).

* *Alexandra David*. Le modernisme boudhiste et le Boudhisme du Budha. Paris 1911. Pg. 48.

** Vezi *Alexandra David* op. cit.

Prin conştiinţa individuală, ce se dezvoltă în aceste fiinţe, începe experimentarea plăcerilor şi durerilor. Aceste experienţe, din cauza lipsei de cunoştinţă a omului, dezvoltă dorinţa de satisfacţie individuală dar spune Buda, într'un aforism al său, „caracteristica proprie a dorinţii este, zic înţelepţii, de a nu fi satisfăcută". *

Aceste două adevăruri ar îndreptăţi susţinerea că budismul este pesimist, dar Buda nu s'a oprit la această constatare dureroasă a suferinţii şi a nimicniciei, ci a căutat să salveze pe om din suferinţă, construind şi alte adevăruri pozitive, afirmătoare a putinţii de mîntuire. Budismul susţine că suferinţa poate fi înlăturată. Această credinţă e miezul doctrinii budiste. Ea formează cel de al *treilea adevăr*.

In sfîrşit *al patrulea adevăr* arată calea pe care se distruge suferinţa. Această cale e un drum cu 8 ramuri: credinţa, voinţa, vorba, acţiunea, mijloace de existenţă, efort, atenţie, meditaţie—toate *drepte* sau conforme adevărului, într'un cuvînt „fiecare dintre manifestările vieţii mentale, fizice şi sociale să fie deplină şi complectă în sfera sa". **

Scopul vieţii trebue să fie, după budism, ajungerea *Nirvanei*. Dece este Nirvana idealul suprem? Pentrucă în această lume nu este nimic constant — *contemplarea impermanenţei* ne oboseşte. Această serie necontenită de începuturi şi sfîrşituri, ni trezeşte în suflet dorinţa de linişte, de repaos. Nirvana e idealul acestui repaos. In al doilea rînd, observînd viaţa din

* *Jean Lahor*. Op. cit. Pg. 92.
** *Alexandra David*. op. cit. Pg. 90.

jurul nostru vedem pretutindeni durere, care ne impresionează şi ne face să avem dorinţa de a contribui la uşurarea durerilor. Din această cauză budismul predică iubirea infinită, caritatea absolută. Pentru combaterea suferinţii budismul dă chiar unele precepte exterioare, de ex. recomandă *castitatea absolută*, abţinerea dela plăceri mondene, condamnă furtul, omuciderea, etc.

Pe ce cale se poate ajunge însă Nirvana? Prin *reflexiune*, prin stăpînirea şi raţionalizarea sufletului, deaceia budismul recomandă liberarea de pasiuni.

Mijlocul cel mai bun pentru evitarea suferinţii este, după Buda, *meditaţia*, adică concentarea spiritului asupra ideii binelui şi asupra sa însuşi, pentru a dezvolta bunele dispoziţii în suflet. Prin meditaţie se învinge dorinţa şi suferinţa, se ajunge la Nirvana. Dar ce e Nirvana? În senzul budist propriu zis ea nu este altceva decît cel mai înalt grad de sfinţenie, de înţelepciune — sau, cum zice Alexandra David, e „o stare mentală realizată pe acest pămînt de o tiinţă vie şi nu un paradis, care poate fi atins numai după moarte". * Nirvana e deci un repaos infinit, nu o salvare după moarte.

În filozofia modernă mulţi înţeleg prin Nirvana *neantul absolut*. Nu se poate interpreta însă Nirvana în acest sens, după părerea lui Alexandra David, pentrucă *neant* înseamnă distrugerea a ceva perzistent, ori budismul neagă permanenţa eului şi ca atare nu poate înţelege prin Nirvana distrugerea a ceva permanent, deoarece nu recunoaşte nimic permanent. Aceasta

* *Alexandra David*. Op. cit. pg. 187.

este părerea care ni se pare cea mai îndreptățită.

După Buda, senzul Nirvanei e *moral*, nu *metafizic* — așa că prin Nirvana trebue să înțelegem stingerea dorințelor, a pasiunilor, dobîndirea unei liniști absolute prin reflexiune, care distruge iluzia eului. Prin o voință puternică, prin meditare concentrată, se poate ajunge la această liniște. Dacă acesta este budismul, poate fi el considerat ca o speță de pesimism? Pesimismul tăgăduește posibilitatea fericirii, pe cînd budismul vede această fericire în liniște, și crede că se poate realiza chiar pe pămînt.

Pentru aceste motive, deși budismul recunoaște existența și generalitatea suferinții, totuși împărtășim părerea că doctrina lui Buda nu este o formă a pesimismului teologic.

Se pare chiar că pesimismul pagin, despre care vorbește *C. Bos*, nici nu există, întrucît religiile pagîne sînt caracterizate tocmai prin afirmarea speranței și credinții în fericire. Nici chiar la scepticii din antichitate, care s'ar apropia mai mult de pesimism, nu găsim pesimismul propriu zis, căci și ei susțin *adiaphoria*, care e tot una cu indiferența absolută, — ori aceasta exclude pesimismul care e caracterizat prin afirmarea pozitivă a suferinței.

2) A doua formă a pesimismului teologic e *creștinismul*. Intr'adevăr religia creștină are caractere comune cu *idealismul* și cu *pesimismul*, căci toate aceste trei concepții exprimă un fel de dispreț de viață. In biblie găsim de pildă, condamnarea omului ca să trăiască din sudoarea frunții sale, să îndure suferința muncii grele pentru a expia păcatele. Nu trebue să se uite

însă că religia creştină dispreţueşte numai viaţa trupească şi pămînteasca. Ca reprezentant al pesimismului creştin e considerat *Pascal*, în cugetările căruia este desigur o notă pesimistă. Pesimismul său are însă un caracter *etic*. Omul este, după Pascal, plutitor între nestatornicie, plictiseală şi nelinişte. El e mare prin cugetarea sa, dar e nenorocit, căci nu ştie nici de unde a venit, nici unde merge. Pe lîngă această suferinţă de natură intelectuală, trebue să mai avem în vedere, zice Pascal, şi *contradicţiile sentimentului*, căci în sufletul nostru există sentimentul imposibilităţii de a ne elibera de rău pe deoparte şi de a face binele pe dealta. Raţiunea înăbuşă sentimentele spontane, iar excitiile senzibile momentane împiedică raţiunea de a se exercita. Toate tendinţele sufletului nostru sînt contrazise, căci în locul adevărului, către care tindem, găsim nesiguranţa şi în loc de fericire suferim mizeria şi sfîrşim prin moarte. Aici e tragedia omenirii: nu putem renunţa la adevăr şi fericire, dar nici nu le putem dobîndi. In lume e mult rău, soarta e neînduplecată, ştiinţa omenească este neputincioasă faţă de misterele naturii, dar totuşi Pascal nu ajunge la un pesimism creştin, ci din contra el caută salvarea în credinţă, în adorarea forţei supreme, care se manifestă în toate fenomenele naturii. Raţiunea e ajutată de revelaţia divină, care arată omului că nu trebue să dispereze de suferinţă.

De fapt creştinismul recunoaşte suferinţa, dispreţueşte viaţa pămîntească, fără însă a tăgădui existenţa fericirii, pe care o aşează în lumea suprasenzibilă. B. Pascal admite această concepţie creştină, care în esenţa-sa nu e pesimistă.

Din contra creştinismul ar reprezenta mai mult un *eudemonism transcendent*, deoarece susţine existenţa fericirii supreme în viaţa de dincolo, în transcendent. Ca o reacţiune contra secolului XVII, caracterizat prin materialism care a dus la distrugerea încrederii în viaţă, în valorile spirituale, apar în secolul XIX cugetători, care proclamă caracterul optimist şi creator al creştinismului. Aşa e *de Bonald*, care susţine că creştinismul nu predică suferinţa şi durerea, condamnînd viaţa şi că acel blestem, de a trăi în sudoarea frunţii şi în muncă grea, nu înseamnă alt ceva decît că orice rău e o pedeapsă dată de Dumnezeu.

Lamennais reprezintă şi el concepţia optimismului creştin.

Cu atît mai mult se poate vedea că, în esenţa sa, creştinismul nu e pesimist, cu cît se ştie că, în începuturile sale, a fost o religie de mîngîere a celor slabi, a săracilor şi asupriţilor. Ca şi socialismul, creştinismul are unele idei pesimiste, dar în fondul său este optimist.

3) În sfîrşit a treia formă — *pesimismul-ateu* — e numit tot teologic întrucît e în legătură cu concepţia fericirii, aşa cum o înţelege religia în genere. Aceasta e adevărata formulare a pesimismului teologic.

Ateismul, pornind dela experienţa dureroasă individuală, face generalizări şi conchide că lumea întreagă e rea, că nu există Dumnezeu, deoarece e atîta suferinţă în omenire. *Leopardi* reprezintă un asemenea pesimism. Dumnezeu nu există, căci, dacă există şi e bun, cum spune biblia, atunci cum se explică răul? Dacă există totuşi, atunci el e rău, căci a creat oameni răi

dela natură, care devin din ce în ce mai avizi, mai egoişti şi imorali.

Teismul dă senz, valoare vieţii, pe când ateismul, tăgăduieşte vieţii senzul, îi ia orice ideal, deaceia ateul predică adesea sinuciderea. Atunci cînd individul neagă orice forţă superioară, din cauza existenţei suferinţii pământeşti, nu-i mai rămîne nici o speranţă, nimic care să-l mai susţină în viaţă.

Pesimismul teologic, sub toate formele enumerate, nu se explică decît dacă interpretăm religia şi credinţa în Dumnezeu în mod naiv. Numai dacă concepem divinitatea ca o forţă, care poate interveni şi întrerupe lanţul cauzalităţii naturale şi care produce răul, numai atunci putem ajunge la pesimismul teologic. Dacă aşa numitul destin fatal îl considerăm ca un produs al divinităţii, atunci Dumnezeu e rău, provoacă în mod conştient durerea omenească.

În această privinţă religia mozaică are cele mai multe elemente, care pot duce la pesimism, deoarece *Iehova* e înfăţişat ca un zeu rău şi răzbunător, de care oamenii trebue să se teamă. Zeul acesta e o ameninţare continuă pentru om.

Religia creştină însă nu poate, în niciun caz, să ducă la pesimism, căci ea vrea să aducă mîngîiere nenorocitului şi să dea un senz înalt vieţii. Creştinismul a apărut într'un timp cînd era prea multă suferinţă şi deci mare nevoe de mîngîiere şi tocmai aceasta vrea să facă el fericind pe cei ce sufăr. Doctrina creştină recunoaşte durerea, suferinţa, ba o recomandă chiar că un mijloc de a ne învinge pe noi înşine, deschizînd perspectiva fericirii supra-terestre. Dumnezeu e bun, mîntue pe om, îl desleagă de păcat

şi prin moralitate şi credinţă îl duce la fericire. *Graţia divină*, viaţa fericită de dincolo, hărăzită celor buni, dovedeşte că religia creştină e un adevărat *optimism transcendent* şi nici de cum un pesimism.

Interpretarea filozofică a religii exclude cu totul pesimismul teologic. În adevăr divinitatea este un *postulat psihologic, logic şi moral*, căruia nu-i putem atribui aprecierile de *bun* sau *rău* în senzul unor însuşiri reale, căci aceste aprecieri sînt numai nişte idealuri subiective ale noastre, pe care le obiectivăm, căutînd să le încorporăm în ceva absolut, invariabil şi general valabil. Deaceia nu putem şi nu trebue să punem fericirea noastră în dependenţă cauzală de acest postulat.

b) *Pesimismul filozofic-metafizic.*

Această a doua formă a pesimismului teoretic s'a dezvoltat în special în Germania şi are cel mai strălucit reprezentant al său în *Schopenhauer*. Şi înainte de Schopenhauer au fost filozofi, care au enunţat idei asemănătoare cu acelea ale filozofului german, dar el e acela care a dat forma cea mai perfectă „acestei dispoziţii compusă din renunţare şi egoism, blestem al lumii şi dorinţă de plăcere, care a ajuns punctul ei culminant în anii dintre 1860—1870," cum zice Wundt.*

Schopenhauer întemeiază pesimismul filozofic pe baze metafizice, pornind dela ideia că esenţa adevărată a tuturor lucrurilor, a lumii în întregimea sa, e *voinţa*. *Kant* deosebise o *lume a fe-*

* *W. Wundt*. Ethik. Bd. I. Pg. 501.

nomenelor, acea cunoscută de noi, dată experienţii, şi o alta, *lumea numenului* sau a lucrului în sine, care e transcendentă, pe care o putem gîndi, dar care nu e accesibilă cunoştinţii noastre. Pentru Schopenhauer esenţa lumii vizibile şi a numenului este *voinţa*. La această ajunge Schopenhauer prin analiza conştiinţii de sine. Privind în noi înşine, zice el, vedem că în sufletul nostru voinţa este fundamentală. Ea e originară, inteligenţa fiind o funcţiune secundară. Plăcerea şi durerea sînt numai afecţiuni ale voinţii. Voinţa există pretutindeni, în domeniul fizic, anorganic, organic, în o anumită formă; cu cît ne vom scobori pe scara zoologică în jos, vom observa că inteligenţa descreşte şi poate aproape să dispară, pe cînd voinţa nu. Inteligenţa e nesigură şi schimbătoare dela individ la individ, pe cînd voinţa este un element constant al vieţii sufleteşti în general.

Dacă voinţa nu e cauza universului, ea este însă esenţa lui, căci ea dă putere de acţiune chiar şi inteligenţii. *Voinţa reală* din univers este inconştientă, nu e determinată de niciun scop, deaceia ea este un efort orb. Dar această voinţă interioară tinde să se obiectiveze prin idei, aşa că ideile sînt obiectivări definite ale voinţii, care e lucru în sine. Astfel pune Schopenhauer inteligenţa în dependenţă de voinţă.

Voinţa se manifestă în diferite feluri. In fiinţele înzestrate cu conştiinţă voinţa se obiectivează în două moduri: 1) imediat în corp şi creer, şi 2) în funcţiunile conştiinţii, unde ea devine *voinţă de cunoaştere*. Voinţa universală se manifestă mai ales prin instincte şi în special prin instinctul de *conservare individuală* şi

de *conservarea speței*. Acesta din urmă e cel mai puternic instinct, el dă naștere iubirii, care nu e altceva, după Schopenhauer, decît dorința sexuală. Pe doi amanți îi mînă unul către altul voința speței, care vrea să se obiectiveze într'un nou individ. Dece caută totuși bărbatul iubirea cu o anumită femee? Pentrucă, răspunde Schopenhauer, voința vrea să reprezinte caracterele speței sănătoase, frumoase, tinere.

Voința oarbă din lume capătă conștiință prin reprezentare, care îi arată obiectul său. Obiectul voinții e *viața*, deaceia toate ființele sînt stăpînite de *voința de viață*. Dar face această viață să se sacrifice omul pentru ea, să sufere dureri infinite? se întreabă Schopenhauer. Răspunsul său e negativ-pesimist. Viața e o neîntreruptă suferință și motivul fundamental al acestui fapt este în însăși natura voinții. Într'adevăr voința este un efort, efortul e suferință căci el arată o imperfecțiune, o lipsă și noi ne trudim să dobîndim ceva pe care nu-l avem. Dacă voința este efort și dacă ea e ultimul element al naturii noastre, urmează că nu există fericire. Prin urmare viața este voință, voința este sforțare, sforțarea e durere — deci concluzia logică e că viața e durere. Ceiace considerăm noi drept plăcere, fericire, nu e decît o stare negativă, o încetare momentană a durerii — singura realitate pozitivă fiind durerea. Chiar clipele rare de plăcere, pe care le poate avea cineva, sînt condiționate tot de durere, deoarece plăcerea e mulțumirea unei dorințî, dar dorința presupune un sentiment de lipsă a ceva, căci dorim ceiace ne lipsește. Prin urmare în mod nemijlocit ni este dată numai durerea, suferința, mulțumirea fiind o cunoștință

mediată prin amintirea suferinţii care a încetat. Negativitatea fericirii se explică prin aceia că voinţa, a cărei obiectivare e omul şi toate celelalte fenomene, e o tendinţă fără scop şi fără sfîrşit. De îndată ce această voinţă oarbă a ajuns la senzibilitate şi inteligenţă, vede că viaţa e concurenţă şi distrugere, luptă nesfîrşită. Viaţa noastră întreagă este numai o înşelăciune: în tinereţe ni facem iluzii, alergăm după o fericire zadarnică, după o chimeră, căci numai suferinţa e reală. Momentele rare din viaţă, în care nu sîntem stăpîniţi de durere, le găsim întotdeauna în trecut sau în viitor, căci «farmecul depărtării ni arată un paradis, care dispare caşi o iluzie optică". * Prezentul, pe care îl trăim noi, îl compară Schopenhauer cu un „mic nour întunecat, pe care vîntul îl poartă pe suprafeţe însorite; înaintea şi îndărătul său totul este luminos, numai el face mereu umbră. Deci el este totdeauna nesatisfăcător; viitorul este nesigur, iar trecutul ireproductibil". **

Prin urmare noi avem mereu în faţă actualitatea, prezentul acesta plin de durere. Urmărim în viaţă o rază de soare către care aspirăm cu toate forţele sufletului nostru, care însă este intangibilă. După o experienţă dureroasă mai îndelungată dispare încrederea în fericire, viitorul nu mai e privit cu încredere, ci cu spaimă. Schopenhauer spune: „în tinereţa mea, cînd bătea cineva la uşă, mă apuca bucuria şi-mi ziceam:

* *A. Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II. Cap. 46. Pg. 318.

** Idem.

acuma vine! Dar mai tîrziu mă apuca un fel de spaimă şi mă întrebam : ce mai vine?"* În viaţa omenească sînt realităţi pozitive, după Schopenhauer, numai *durerea* şi *plictiseala*. „În măsura în care izbutim să ne depărtăm de una ne apropiem de celălaltă şi viceversa, aşa că viaţa noastră înfăţişează în adevăr o oscilaţie mai mare sau mai mică între amîndouă". ** Durerea vine din nevoi şi lipsă, urîtul din prea multă siguranţă şi prisos Plictiseala e sentimentul că viaţa e o povară, deaceia dă naştere tendinţii de a căuta mijlocul de a scăpa de ea Această mizerie a vieţii creşte odată cu dezvoltarea conştiinţii, a inteligenţii deaceia dintre toate vieţuitoarele omul e cel mai nenorocit, iar dintre oameni acel care are simţirea mai fină *geniul*.

Baza mizeriei, a suferinţii omeneşti, este *natura voinţii* - totuşi Schopenhauer mai admite şi alţi factori accesorii, care produc suferinţa, durerea. Unul dintre aceştia e *obişnuinţa*, care măreşte senzibilitatea pentru durere, slăbind din plăcere. Apoi *moartea*; vederea morţii face pe om să sufere şi mai mult. Convingerea că moartea e ceva inevitabil produce o impresie dezastroasă Viaţa nu este decît un mers către moarte, căci tot omul e făcut ca să moară - deci trăim numai pentru a suferi mereu şi pentru a avea spectrul morţii în faţă în fiece moment. Moartea se joacă cu această pradă a sa, viaţa, înainte de a o înghiţi.

Singurul lucru care îi rămîne omului, pentru

* *A. Schopenhauer* Aforisme pg. 399.
** Idem. Pg. 39.

a scăpa de suferinţă, zice Schopenhauer, este să se refugieze în *contemplarea operelor de artă*, căci în acele momente el nu mai este stăpînit de voinţă, ci contemplează *ideia pură*, nu ideia în raport cu dorinţele şi voinţa sa. Dar aceasta nu e un remediu al mizeriei vieţii în genere, căci contemplarea artistică e accesibilă unor fiinţi alese, numai. Care ar fi atunci conduita omului înţelept? se întreabă Schopenhauer. Să renunţe la viaţă, să nege voinţa interioară. Prin urmare remediul suferinţii este *negarea voinţii de viaţă*. Această negare se poate face pe trei căi, şi anume: prin *misticism*, *ascetism* şi *artă*. Consolare pentru durere nu există. „Culmea nebuniei, zice Schopenhauer, este de a voi să fii consolat — înţelepciunea constă în a înţelege absurditatea vieţii, goliciunea tuturor speranţelor, inexorabila fatalitate legată de existenţa umană."

Misticismul face să dispară ceiace este individual şi fenomenal, producînd numai contemplarea ideilor eterne, a infinitului. În al doilea rînd ascetismul suprimă voinţa de viaţă, căci prin el se renunţă la seducerile vieţii, la impulsiunea sexuală, care e semnul cel mai evident al voinţii de viaţă.

Posturile, mortificarea cărnii, arată că omul renunţă la viaţa individuală. Sinuciderea nu o aprobă însă Schopenhauer, căci ea nu denotă o renunţarea la voinţa de viaţă, ci din contra e o afirmare a acestei voinţi, deoarece nu se sinucide decât acel ce doreşte o viaţă uşoară, fără lipsuri şi dureri.

Moartea prin foame e singura formă practică de renunţare, căci numai atunci voinţa este în adevăr stînsă, cînd nu mai are nici îmboldul pentru satisfacerea cerinţelor celor mai necesare.

Prin aceasta va scăpa omul de suferința infinită din lume.

Aceasta e concepția pesimistă a lui Schopenhauer, care a încercat să dea un fundament filozofic ideii pesimiste.

Influența filozofiei pesimiste a lui Schopenhauer se resimte foarte mult în opera lui *R. Wagner*, care își găsește izvorul de inspirație adesea în această filozofie. Deaceia „drama wagneriană e plină de o tristețe rea, care ajunge la neantul voinței și la secarea simțirii", cum zice *Pierre Jay**. Acest geniu muzical, care e Wagner, din cauza exilului îndurat, a necazurilor, a mizeriei și a sănătății alterate, a acumulat în sufletul său toată amărăciunea pesimismului. Zilele negre, pe care i le făcea o soție vanitoasă, precum și filozofia lui Schopenhauer, contribue să-l influențeze și mai mult, să-l întărească întrucîtva în direcția aceasta de gîndire. Wagner însă nu are un sistem filozofic, ci cugetarea sa suferă toate oscilațiile simțirii sale de artist.

Problemele mari din filozofie, ca acea a *iubirii*, a *morții* și a *senzului vieții*, le-a exprimat în operele, în dramele sale muzicale. În opera lui Wagner până la 1854 se vede influența *creștinismului idealist*, cu o nuanță măreață de *pesimism*, iar după această dată se resimte influența lui Schopenhauer.

Wagner pleacă dela aceiași concepție ca și Schopenhauer, căci admite că universul are la bază sa *voința*, că lumea întreagă e minată de o impulsiune oarbă, care devine încetul cu încet

* *Pierr Jay*. La pessimisme wagnérien. Revue philosophique. 1896. (Recenzat de Ariénl). Pg. 417.

tul conştientă şi că această conştiinţă nu e altceva decît constatarea suferinţii, a durerii. Omul, care este cel mai conştient, în regnul vieţuitoarelor, suferă cel mai mult. El îşi sporeşte mai ales durerea prin faptul că vede identitatea dintre el şi celelalte fiinţe care suferă şi astfel are milă de durerea tuturora. În dramele sale: „Vasul fantomă" sau „Olandezul zburător", în „Tannhäuser", „*Lohengrin*", ca şi în celelalte, exprimă Wagner pesimismul, în mod intuitiv, artistic. În „Vasul fantomă" e vorba de un olandez, care rătăceşte necontenit pe mări cu vasul său fantomă şi cu un echipaj de spectre. El reprezintă veşnica *tendinţă după repaus*. *Tannhauser* deasemenea expune conflictul dintre *setea de voluptate* şi *renunţarea ascetică*. Tot aşa *Lohengrin* e interpretat în sens pesimist, căci reîntoarcerea lui Lohengrin în ţara sa, atunci cînd el a fost nevoit să-şi destăinuiască divinitatea, ar fi refugierea artistului, respins de lume, în visurile sale. Idealul coborît pe pămînt din seninul unui suflet e condamnat să dispară, dacă nu întîlneşte credinţă absolută.*

Tristan şi *Isolde* e opera în care se exprimă strigătul durerii insuportabile şi al dorinţii de moarte. Aceşti doi amanţi se iubesc, onoarea însă îi desparte; şi deoarece viaţa nobilă, cinstită, pe care ar dori-o, li este imposibilă, atunci se stinge în ei voinţa de viaţă. Ei mor treptat prin iubire, căci pasiunea lor găseşte satisfacţie în distrugerea eului. În această dramă se exprimă pesimismul mai puternic şi mai impresionant, ca în oricare alta. Răul e pretutindeni pe pămînt,

* *Henri Lichtenberger*. Wagner. 1912.

iubirea e plină de chinuri, numai moartea e un ideal demn.

Dacă Tristan este eroul pasiunii, *Parsival* e *eroul renunțării*, căci renunțarea la dorințile egoiste e principiul existenței înseși și al oricărei acțiuni. Și cu toate acestea dramele lui Wagner sînt și *pesimiste* și *optimiste*, căci în ele eroii sînt în grade diferite, și impulsivi și resemnați, optimiști care tind către fericire și pesimiști care condamnă voința de a trăi". *

Într'adevăr Wagner consideră idealul ca ceva cu totul depărtat de lumea reală, care e coruptă, rea, plină de suferinți. Dar el condamnă în special viața modernă, pămînteasca nu viața în genere, căci el din fire nu e un pesimist, ci un optimist revoluționar.

Wagner nu dă o soluție pur pesimistă *problemii vieții*, căci *moartea*, către care aspiră Tristan și Isolda, nu e negația absolută, nu e o distrugere, ci e o forță pozitivă, e o *victorie*, e liberarea sufletului de sub jugul pasiunii egoiste și tendința către realitatea liniștită, suprafirească.

Pesimismul lui Wagner diferă mult de acela al lui Schopenhauer, deși pornește dela aceleași premise. În primul rînd Schopenhauer consideră iubirea ca un mijloc de perpetuare a suferinții, căci ea nu e decît imboldul pentru reproducerea speții, pentru continuarea mizeriei. Voința de viață poate fi distrusă prin contemplare estetică și prin ascetism. Wagner însă face din iubire nu un motiv de durere, ci un mijloc de negare a

* *Henri Lichtenberger*. Ricard Wagner. Poète et penseur. 1898. Pg. 114-115.

voinţii de viaţă chiar. Intr'adevăr iubirea într'un grad mare, aşa cum e în „Tristan", duce la dorinţa de renunţare la tot ceiace este egoist, la voinţa individuală, la *eu*. Iubirea duce la moarte, dar şi la linişte, la salvare, aşa crede Wagner.

In al doilea rînd, pentru Schopenhauer moartea e un capăt definitiv de drum, pe cînd pentru Wagner ea este începutul unei vieţi noui, a vieţii lipsită de durere. In opera lui se face astfel o sinteză a pesimismului cu optimismul, „a urii sale faţă de realitatea modernă şi a credinţii sale indistructibile în destinul umanităţii. *

Schopenhauer reprezintă un pesimism exagerat condamnînd în mod definitiv lumea şi tăgăduind absolut existenţa oricărui element de fericire. Wagner convine, cu Scopenhauer, că lumea e rea, deplorabilă, dar nu se opreşte la constatarea suferinţii, ci *crede în posibilitatea unei salvări viitoare*. Admite şi dînsul că natura voinţii, care este elementul esenţial al universului, e egoismul, dorinţa nelimitată de putere, de fericire în detrimentul altuia, dar totuşi omul poate vedea, îşi poate da seama că această voinţă se chinueşte zădarnic. In deosebire de Schopenhauer, care consideră ca singurul mijloc pentru încetarea suferinţii slăbirea voinţii de viaţă, Wagner susţine că nu distrugerea, ci transformarea voinţii poate duce la mîntuire. In modul acesta admite Wagner că lumea nu este absolut şi definitiv rea, ci că totul se poate schimba în bine. Răul şi suferinţa sînt produse ale societăţii moderne şi se pot schimba odată cu transforma-

* *Henri Lichtenberger.* Richard Wagner. Poète et penseur. Pg. 321.

rea stării de acum. Wagner merge şi mai departe, admiţînd posibilitatea regenerării absolute prin ajutorul religiei. După aceste idei l-am putea considera pe Wagner mai bine un reprezentant al pesimismului creştin, căci el făgăduieşte numai fericirea pămîntească, admiţînd însă salvarea de durere prin iubire, credinţă, speranţă. Astfel vedem că Wagner porneşte dela filozofia pesimistă a lui Schopenhauer, dar nu se opreşte la dinsa, ci merge mai departe, ajungînd la un optimism transcendent.

Continuator adevărat al lui Schopenhauer este *Julius Bahnsen*, care depăşeşte chiar pe maestrul său. Acesta neagă orice element logic şi raţional din lume, considerînd viaţa, în totalitatea ei, ca domeniul absurdului, al iraţionalului. Nici Nirvana budistă nu e un ideal, căci e o himeră înşelătoare. Bahnsen nu admite nici măcar acea singură plăcere, pe care o admitea Shopenhauer, contemplarea estetică, căci în univers nu există o ordine raţională şi un plan armonios. Lumea e în mod absolut şi definitiv rea. Bahnsen este reprezentantul formei celei mai extreme de pesimism.

Un alt reprezentant mai sistematic al pesimismului filozofic este *Eduard von Hartmann*. După acest cugetător, orice activitate spirituală e o colaborare a factorilor conştienţi cu inconştientul. Precum un artist exprimă formele inconştiente ale talentului său într'o creaţiune conştientă, tot aşa conceptele gîndirii creatoare au la baza lor inconştientul.

Lumea pare a fi alcătuită din voinţă şi raţiune, fundamentul ei este însă de natură inconştientă. Acest inconştient se manifestă mai ales

în domeniul organic. In viaţa psihică instinctele dovedesc existenţa voinţii inconştiente. Dealtminteri întreaga viaţă a omului este iraţională, tocmai pentrucă e datorită unei impulsiuni inconştiente. Pentru acest motiv ar trebui să preferăm non-existenţa. *

Pentru a dovedi predominarea suferinţii von Hartmann aduce chiar argumente antropologice-psihologice. Astfel, după el, sînt 5 cauze de durere şi de sporire a suferinţii.

1. Oboseala nervilor măreşte capacitatea de a simţi durerea şi scade senzibilitatea pentru plăcere; 2. plăcerea provine din satisfacerea unei trebuinţi, dar orice trebuinţă [e o durere, şi în genere plăcerile sînt mici şi nu compensează suferinţele; 3. excitaţiile dela lumea din afară sînt deobiceiu dureroase; 4. durata durerii e întotdeauna mai mare ca acea a plăcerii şi 5. în sufletul omenesc există înclinaţia de a da precădere durerii, în cazul cînd, într'un anumit moment, am avea cantităţi egale de plăcere şi durere.

Pe lîngă aceste argumente, cărora v. Hartmann li atribue o putere absolută de dovedire a pesimismului, el caută sprijin şi în *religie, morală* şi *metafizică*. Pesimismul, spune v. Hartmann, e un postulat al conştiinţei religioase şi morale; existenţa acestei conştiinţi, cu cerinţele sale, cuprinde în sine şi afirmarea suferinţii, a durerii.

Într'adevăr conştiinţa religioasă are drept con-

* *Max Ettinger.* Philosophische Fragen der Gegenwart. Kempten und München 1911 cap. der neuzeitliche Pessimismus und seine Gestaltung bei Eduard von Hartmann.

ținut dorința de a ne mîntui de păcat, de rău. Dacă dorim această salvare — așa cum susține religia — atunci înseamnă că admitem existența răului, căci nu am putea dori mîndria, de n'ar exista păcatul, durerea. Prin urmare dacă conștiința religioasă e un fenomen absolut, general și definitiv, atunci există cu necesitate trebuința de mîntuire, de unde deci se conchide existența durerii, a suferinții, a pesimismului.

Din punct de vedere moral, imperativul săvîrșirii binelui nu e altceva decît recunoașterea existenței imoralului. * De îndată ce se dau norme și se hotărăsc regule pentru înfăptuirea binelui, a fericirii semenilor, se înțelege dela sine că acest bine nu e încă realizat — altminteri nu ar mai fi nevoe de nicio recomandare morală. Astfel prin însăși existența lor, postulatul religios și moral sînt argumente în favoarea pesimismului — cum crede v. Hartmann. Mijlocul de liberare de durere este, după acest filozof, distrugerea voinții universale, sinuciderea cosmosului întreg.

V. Hartmann deosebește două feluri de pesimism: acel ce se referă la răul din lumea experienței noastre, care tăgăduește fericirea pămîntească și pe care îl numește el *pesimism empiric*; 2. *pesimismul metafizic-absolut*, care susține că temeiul constituirii universului chiar este durere, nefericire. După v. Hartmann, și Kant e pesimist, căci el tăgăduește fericirea din lumea experienței noastre. **

* *Ed. von Hartmann.* Zur Pesimismus-Frage. Philosophische Monatshefte. Leipzig 1873.

** *Ed. von Hartmon.* In welchem Sinne war Kant ein Pessimist? Leipzig 1883.

După această expunere a pesimismului filozofic vom căuta să analizăm sistematic argumentele, pe care se bazează el şi să arătăm valoarea lor.

Pesimismul filozofic se întemeiază pe trei feluri de dovezi, pe care au căutat filozofii să le valorifice, construind sistemele analizate. Aceste dovezi sînt: 1. *empirică-hedonistă*, 2. *ştiinţifică-morală*, 3. *metafizică*. Prima dovadă pleacă în mod empiric, dela faptele observate. Ea priveşte viaţa din punct de vedere subiectiv, căci cei mai mulţi indivizi suferă, fapt constatat prin o metodă oarecum *statistică-aritmetică*. Prin acest procedeu s'ar putea face un bilanţ al plăcerii şi al durerii şi s'ar vedea că acela al durerii e negativ.

Păcatul acestui argument e faptul că vrea să transforme o constatare empirică, fie ea bazată pe cît de multe cazuri, într'un adevăr general valabil, sau cu alte cuvinte, vrea să dea drept *adevăr obiectiv o constatare subiectivă*. Ideia că durerea predomină în lume presupune un bilanţ al fericirii şi durerii; ori din punct de vedere psihologic, un asemenea bilanţ este o imposibilitate, căci nu există o măsură obiectivă comună constantă, prin care să putem cîntări fenomenele psihice, cum just observă Horwicz.*

Oricît de constante legi psihologice ar exista, nu se poate totuşi identifica trecutul cu prezentul. Stările noastre sufleteşti sînt variabile dela un moment la altul, sufletul se dezvoltă mereu, se crează pe sine însuşi. Pe lîngă aceasta, compa-

* *Adolf Horwicz.* Die psychologische Begründung des Pessimismus. Philos. Monatshefte 1880.

raţia subiectivă este defectuoasă, căci nu se pot compara diferitele plăceri, pe care le are acelaşi om, precum nici acelea ale unor indivizi deosebiţi. Plăcerile nu sînt cantităţi constante şi uniforme, pentru care să avem o unitate de măsură obiectivă. Plăcerile şi durerile se întreţes între ele, sînt aşa fel combinate, încît cu greu se pot separa. *Platon* a exprimat, în formă mitică, această legătură, susţinînd că la origină durerea şi plăcerea se duşmăneau; dar zeii, care doresc armonia, le-a unit pentru totdeauna. *Lucreţiu*, într'o formă poetică spune: „din mijlocul izvorului delicilor ţîşneşte ceva amar şi în mijlocul florilor sîntem cuprinşi de nelinişte". *

Diferite senzaţii şi sentimente izolate nu pot fi luate ca unităţi de măsură a plăcerii sau a durerii, căci nimic nu este mai variabil ca aceste fenomene psihice.

S'ar putea face un bilanţ al fericirii sau nefericirii plecînd dela *punctul de indiferenţă afectivă*, se zice. Dar nici aceasta nu e un punct bun de sprijin, căci mai întăiu e dubios dacă există în suflet asemenea puncte nule afective. În al doilea rînd însă, starea de fapt e alta în facerea bilanţului plăcerii şi durerii, căci întotdeauna noi luăm ca unitate de măsură una din stările afective mai frequente. Comparăm o impresiune nouă, în ce priveşte culoarea sa afectivă, cu ceiace simţim noi în mod obişnuit, nu pornim dela un punct nul. E constatat că *dispoziţia* transformă toate impresiunile nouă, dîndu-le tinctura sa proprie.

În afară de acestea nu pentru toţi oamenii plăce-

* *Henri Marion*. Psychologie. Paris 1918 Pg. 220.

rile şi durerile sînt la fel, încît adeseaori o durere a unuia e pentru altul plăcere. Ce bilanţ mai putem face în acest caz? S'ar putea alcătui un asemenea bilanţ şi ar avea valoare numai pentru o *conştiinţă universală*, în care ar fi cuprinse toate sentimentele, pe care le pot avea toate fiinţele din toate timpurile — dar o asemenea conştiinţă e un simplu postulat logic, nu însă şi o realitate.

Pesimismul vrea, pornind dela dispoziţii şi constatări subiective, să alcătuiască o concepţie despre lume, să o generalizeze, să facă un adevăr obiectiv. Dar, pentru a ajunge la aceasta, el trebue tocmai să înlăture ceiace e de natură subiectivă-afectivă. Argumentul empiric-hedonist rămîne deci ceva subiectiv fără valoare generală, el nu poate constitui o bază temeinică pentru concepţia pesimismului. Şi apoi acest argument vine în contrazicere cu cel metafizic, căci dacă viaţa e nefericită în mod aprioric, fiind de natură volitivă—cum susţine argumentul metafizic - atunci nu mai e nevoe de fapte experimentale : dacă însă experienţa face dovada pesimismului, atunci nu mai are niciun rost proba metafizică—după cum just obiectează *J. Sully*.*

Din cauza precăderii, ce se dă acestui argument, pesimismul este considerat ca o filozofie subiectivă-sentimentală sau ca o problemă de psihologie individuală. Argumentul empiric nu este deci valabil, căci nu se poate dovedi, în mod inductiv, că durerea stăpîneşte viaţa. Deaceia Schopenhauer recurge la al doilea argument

* *James Sully*, op. cit.

(ştiinţific-moral), încercînd să întemeeze pesimismul pe cale deductivă. După el baza lumii, voinţa, este rea în sine, ea este izvorul tuturor suferinţilor. Acest argument deductiv este însă *speculativ*. Într'adevăr pesimismul dispoziţional afirmă suferinţa ca o caracteristică a fiinţelor vii şi în special a oamenilor. Schopenhauer o extinde însă chiar asupra universului în întregime. Prin urmare pesimismul *microcosmic* devine, în filozofia schopenhaueriană, *macrocosmic* sau, cum zice *Braig**, *cosmotragic*.

Schopenhauer se serveşte, pentru susţinerea pesimismului, de psihologia voinţii, făcînd însă din voinţă un *element metafizic* chiar, căci el şi *von Hartmann* construesc întregul univers pe baza voinţii. Dar se poate extinde voinţa subiectivă şi în domeniul materiei neînsufleţite? Şi mai ales poate fi vorba acolo de o voinţă determinată de motive şi mobile conştiente, producătoare de durere? E desigur atrăgătoare ipoteza bergsoniană că există un *elan vital de natură voluntară*, care dă naştere vieţii universale — atît materiei vii cît şi aceleia aşa zise moarte. Dar această e o simplă ipoteză metafizică. Voinţa, cu toate manifestările ei, rămîne un fenomen subiectiv, pe care, pînă acum, îl constatăm numai acolo unde e viaţă evidentă. În al doilea rînd voinţa aceasta trebue să fie *conştientă* pentru a putea da naştere durerii, căci numai cînd există conştiinţa rezistenţii şi imposibilităţii de învin-

---

* *Braig*. Der Pessimismus in seinen psychologischen und logischen Grundlagen. Zeitschrift für Philosophie und phylosophische Kritik. 1883.

gere a obstacolelor, numai atunci se produce un sentiment de durere. Conştiinţa disproporţiei dintre scopurile propuse şi mediul înconjurător, dintre ideal şi realitate, aceasta produce durerea. Deaceia e greu să admitem că în viaţa întregului univers predomină durerea, cînd ştim că în el există diferite grade de conştiinţă, dela cea mai luminoasă conştiinţă până la inconştient.

Apoi pesimismul face din viaţa afectivă un derivat al voinţii, susţinînd că „plăcerea şi durerea nu sînt decît satisfacerea sau nesatisfacerea voinţii sau a dorinţii".* De aici deduce Schopenhauer caracterul negativ al plăcerii, căci dacă nu e decît satisfacerea dorinţii, ea nu poate avea decît un caracter negativ, fiind numai o lipsă de durere. Dorinţa în genere provine dintr'un sentiment de lipsă, căci dorim întotdeauna ceiace nu avem — ori conştiinţa acestei lipse ne face să suferim, aşa că orice dorinţă e întovărăşită de durere. Deaceia plăcerea, pe care avem iluzia că o simţim, nu e decît suspendarea momentană a dorinţii şi prin urmare şi a durerii legată de dînsa.

Fundamentul, pe care întemeiază Schopenhauer pesimismul, este neadmisibil, căci voluntarismul exagerat e falş; voinţa nu este singurul element psihic ireductibil, ci lîngă dînsa şi strîns legate laolaltă sînt *cunoştinţa* şi *sentimentul*. Dar şi argumentele lui Schopenhauer sînt falşe: astfel nu e adevărat că orice plăcere are ca antecedent o trebuinţă. Sînt plăceri provocate de cauze brusce, neaşteptate, după cum există şi

* *James Sully*. Op. cit. Pg. 205

dureri, care nu rezultă din vreo dorinţă. Ce suferinţă presupune plăcerea estetică? Aceasta e desigur o plăcere căreia nu-i premerge nici-o durere. Tot aşa nu e just că orice voinţă satisfăcută ajunge la *plictiseală*, deoarece plictiseala nu e un fenomen constant, necesar, al vieţii sufleteşti, ci e ceva accidental.

Deasemenea este o generalizare, grăbită afirmaţiunea lui Schopenhauer că virtutea şi înţelepciunea sînt excepţii rare, răutatea şi prostia fiind generale. E foarte greu de făcut o astfel de generalizare, de oarece viaţa exterioară a unui om ni poate da ocazie să-l judecăm rău. Pentru a ne putea pronunţa sigur şi drept asupra lui ar trebui să-i cunoaştem sufletul. *Carlyle* zice: „ce sînt greşelile, ce sînt detaliile exterioare ale unei vieţi, dacă secretul interior al său, remuşcările, tentaţiunile sale, adevărata sa luptă, adesea dezamăgită, niciodată sfîrşită, dacă toate acestea sînt uitate?" *

Astfel şi a doua dovadă a pesimismului filozofic metafizic nu rezistă criticii.

Al treilea argument e de *natură pur metafizică*. Ca o reacţiune contra optimismului metafizic, care susţine că universul, cu tot ceiace este în el, e bun, se ridică afirmaţiunea că baza cosmosului este *iraţionalul*, din care se deduce mizeria, suferinţa lumii. Argumentul acesta tinde să dovedească non-valoarea universului în sine. El rezultă însă dintr'o valorificare subiectivă, din o apreciere a lumii în comparaţie cu un scop ideal. ** Poate exista însă un scop obiectiv al

* *Carlyle*. Les héros. Pg 76.
** *W. Windelband*. Pessimismus und Wissenschaft. Präludien. Bd. II. Tubingen 1911.

universului? Pesimismul, punîndu-se în ipoteza optimismului că universul ar fi ceva raţional, analizează scopurile pe care le-ar putea avea el şi concepe *trei scopuri metafizice*: 1) conservarea propriei fiinţi şi stări cosmice — adică tendinţa de perzistenţă în infinit, cum zice *Spinoza*, 2) realizarea celei mai mari fericiri şi 3) îndeplinirea sau concretizarea în acţiuni a principiilor morale. Niciunul dintre aceste trei scopuri ideale, afirmă pesimismul, nu poate fi realizat. În primul rînd, nimic nu se poate conserva la infinit, cel puţin nu poate perzista în aceiaşi formă, căci totul se transformă şi moare. Evoluţionismul dovedeşte relativitatea vieţii şi mărginirea ei în timp. Astfel primul scop, pe care l-ar putea avea universul, este intangibil. Referitor la cel de-al doilea, realizarea fericirii, acesta e o adevărată himeră, căci experienţa însăşi arată imposibilitatea ei. În ceiace priveşte principiile morale, ele sînt nişte deziderate, care adeseori nu au nici-o aplicaţie. Dacă aceste scopuri nu se pot realiza, urmează că universul, chiar dacă s'ar baza pe ceva raţional, tot rău este, că lumea e numai durere — conchide pesimismul.

Dar acest argument metafizic cuprinde în sine adevărate contradicţii, căci dacă lumea e rea şi universul e construit şi bazat pe suferinţă, de ce să ne plîngem atunci de sfîrşitul vieţii, de moarte? Dacă viaţa e plină de mizerii, ar trebui să găsim o mîngîere în faptul că universul se va sfîrşi, că viaţa nu e veşnică. În niciun caz aceasta nu ar trebui să fie o cauză de întristare.

Referitor la îndeplinirea principiilor morale, a

ordinii etice în univers, nu putem afirma că ea e un simplu deziderat, căci nu trebue să avem în vedere o porţiune limitată şi izolată de timp. Dacă nu privim numai actualitatea, pe care o trăim, şi care ni se poate părea într'adevăr imorală, ci evoluţia morală dealungul vremii, atunci vedem că în mod treptat s'a realizat un progres moral considerabil. Dela egoismul primitiv şi sălbatec al primilor oameni şi societăţi s'a ajuns la comunităţile altruiste, bazate chiar pe sacrificii.

Oricît de rău şi imoral ni-ar părea prezentul — şi ni pare aşa pentrucă îl privim în lumina unor principii morale superioare, produse de raţiunea noastră — nu putem tăgădui totuşi progresul de pînă acum. Nu vom putea tăgădui stabilirea treptată a unei ordine morale. Deci nici al treilea argument al pesimismului filozofic nu este valabil.

Ultima formă a pesimismului teoretic e cea *ştiinţifică* sau mai bine zis *epistemologică*, pentrucă se bazează în special pe teoria cunoaşterii şi decurge din ea.

c) *Pesimismul ştiinţific*

Acest pesimism tăgăduieşte fericirea, subt orice formă, şi mai ales neagă inteligenţii şi conştiinţii putinţa de a ni procura fericirea. Nu putem cunoaşte origina şi scopul existenţii, nu ştim care este esenţa ultimă a lucrurilor, pentrucă puterea de cunoaştere a spiritului nostru este mărginită. Forma teoretică, subt care se prezintă acest pesimism, este *scepticismul*. De ce poate fi consi-

derat scepticismul ca un pesimism? În primul rînd această concepţie filozofică se îndoeşte de posibilitatea cunoştinţii omeneşti şi tăgăduieşte existenţa unui adevăr general, punînd drept măsură a tuturor lucrurilor eul individual. Dacă nu se poate stabili nimic obiectiv, general, urmează că nu există nici-o valoare culturală umană, că progresul este o simplă ficţiune, iar morala un egoism deghizat.

Scepticismul, negînd orice valoare obiectivă, duce la un individualism excesiv, care se traduce în practică prin anarhism, după cum observă L. Stein, căci nefiind nimic obiectiv valabil, nu poate exista nici autoritate, care să aibă putere de constrîngere asupra individului. Dacă orice cunoştinţă e o himeră şi orice acţiune o iluzie, dacă nu există adevăr, frumos, bine general, atunci la ce trăim?

Scepticismul închide sursa plăcerii şi fericirii senzibile, căci tăgăduieşte chiar simţurilor puterea de a prinde adevărul şi orice valoare generală. Simţurile, ca şi raţiunea, ne înşeală, totul e o iluzie, deci nu există fericire. *Hamlet* şi *Faust* reprezintă în mod tragic această descurajare şi nefericire. În special însă *scepticismul radical* alimentează pesimismul. Acest scepticism se îndoeşte de posibilitatea oricărei cunoştinţi în orice domeniu, chiar de valoarea operaţiilor gîndirii noastre.

Reprezentant al scepticismului radical este *Pyrrho*, care a concentrat întreaga sa doctrină în trei probleme: 1) *cum sînt constituite lucrurile?* 2) *în ce raport trebue să fim noi cu ele?* 3) *ce rezultă pentru noi din acest raport?* La

prima problemă Pyrrho răspunde că nu putem şti nimic despre esenţa lucrurilor, a universului şi a vieţii, deoarece atît cunoştinţa senzibilă cît şi cea raţională ne înşeală. Tot ceiace vedem şi simţim noi e un miraj, o înşelăciune a lucrurilor şi a noastră însine. Atunci faţă de aceste lucruri—cu aceasta răspunde Pyrrho la a doua problemă—trebue să fim sceptici, să nu credem în nimic, căci încrederea în cunoştinţă ne aduce dezamăgiri şi suferinţă. Soluţia celei de a treia probleme este, după Pyrrho, *ataraxia*, indiferenţa, lipsa de orice pasiune. *

Scepticismul a fost continuat de o serie de filozofi greci, cari au modificat gîndirea lui Pyrrho, ajungînd la o altă formă mai blîndă de scepticism, la aşa numitul *probabilism*, care admite că, deşi nu ştim nimic sigur, totuşi putem face conjecturi, putem stabili probabilităţi de adevăr.

In filozofia modernă *Montaigne* şi *Pascal* reprezintă un scepticism moderat, care nu ajunge în niciun caz la pesimism, pentrucă admite, în ultimă instanţă, un adevăr sigur, acel revelat de D-zeu. Scepticismul acestor doi gînditori se transformă chiar într'un dogmatism naiv, optimist.

In sfîrşit *Descartes* şi *Hume* exprimă şi ei gîndiri sceptice, dar scepticismul lor e de natură *metodologică*. ** „De omnibus dubitandum" nu e decît o metodă de filozofare, de cercetare critică a tuturor adevărurilor. Acest scepticism premerge cercetării, nu e o consecinţă a ei.

---

* *Raoul Richter*. Der Skeptizismus in der Philosophie. Leipzig 1904. Cap. Die griechische Skepsis.

** *Descartes*. Discours sur la méthode.

Scepticismul radical este însă falş. In primul rînd el cuprinde o contradicţie în sine, deoarece se îndoeşte absolut de totul, chiar de operaţiile gîndirii, dar face aceasta prin ajutorul formelor acelei gîndiri, de care se îndoeşte.

Prin urmare recunoaşte implicit valoarea legilor şi operaţiilor gîndirii. Ne putem îndoi de obiecte, de adevăruri formulate, nici de cum însă de faptul că gîndim şi de formele prin care gîndim.

Trebuinţa de a cunoaşte absolutul şi primul început al universului pe deoparte, graniţele puterii de cunoaştere pe de alta, chinuesc sufletul şi duc foarte adesea la un negru pesimism. Faust, nefericit prin cunoştinţă şi din cauza dorului nesatisfăcut de cunoştinţă, care l-a înstrăinat de viaţă, e pe prag de a-şi curma zilele. Tolstoi, muncit de problema senzului vieţii, e descurajat şi vrea să se sinucidă. Iată exemple de suferinţă, de pesimism, provenit din cauza limitei cunoştinţii omeneşti. Cunoştinţa întradevăr ridică pe om, făcîndu-l să nu caute fericirea în ceiace este inferior, senzibil şi banal, dar nu-i poate da fericirea, pe care o doreşte. Deaceia Erasme spune exagerînd „dacă se poate dobîndi vre-o cunoştinţă, aceasta e adesea în paguba fericirii". *

Şi totuşi cultura dă omului conştiinţa de sine, dezvoltînd simţul demnităţii, şi esenţa noţiunii de om e demnitatea. Cunoştinţa ocazionează, ce e drept, pesimismul superior, intelectual; dar, în acelaşi timp, poate duce şi la fericire în colaborare cu alte elemente.

Pesimismul ştiinţific dealtminteri e mai rar.

* *Erasme.* L'éloge de la folie Pg. 89.

Azi filozofia, deşi tinde către *absolut*, respectă şi recunoaşte valoarea definitivă, pentru mintea noastră, *a principiului relativităţii*. Nu putem cunoaşte decît relativul, deşi aspirăm către absolut şi mulţumirea trebue să o găsim în această cunoştinţă progresivă.

Pesimismul teologic, cel filozofic şi cel ştiinţific, sînt formele sub care se prezintă, în istoria gîndirii, pesimismul teoretic, care caută să dovedească prin argumente empirico-raţionale imposibilitatea fericirii; că nu reuşeşte am văzut prin critica făcută fiecărei forme de pesimism.

Am deosebit însă, pe lîngă pesimismul teoretic, şi o altă formă, *pesimismul practic-social*, care se referă la forma socială de existenţă a omului, la societate.

II. *Pesimismul practic-social*

Individul e nefericit în societate şi prin societate, căci viaţa socială nu face altceva decît să producă suferinţă individului, să-l oblige la o sumă de acţiuni neplăcute, la sacrificii dureroase. Libertatea omului e aşa fel îngrădită încît din organizaţia socială se nasc toate suferinţele, pe care izolat poate şi le-ar fi cruţat individul. Premisa fundamentală a pesimismului social este convingerea că nu există progres propriu zis. că dezvoltarea culturală nu a făcut altceva decît a sporit suferinţa în omenire.

Din punct de vedere psihologic şi moral chiar omul a devenit. prin societate, mai apt pentru durere. 1) În primul rînd odată cu complicaţia naturii sale, omul devine mai senzibil pentru durere, căci întreaga sa senzibilitate se rafinează.

Tot cortegiul chinurilor şi durerilor morale, necunoscute primitivului, întunecă din ce în ce mai mult viaţa modernă. Hipersenzibilitatea, produs al vremii şi împrejurărilor, face durerile mai acute şi mai profunde, afectînd mai mult viaţa noastră. 2) Paralel cu progresul se înmulţesc şi trebuinţele omeneşti, sporesc deci nevoile, căci disproporţia dintre aceste trebuinţi şi mijloacele de satisfacere, pe care le avem la îndemînă, produce durere. 3) În al treilea loc, dezvoltarea inteligenţii face ca omul să nu trăiască numai în prezent sau în trecut, ci să prevadă şi viitorul şi să simtă cum se apropie treptat răul, să sufere de mai înainte durerea, pe care o va îndura apoi în mod real. 4) Trăind în societate şi legăturile sociale dezvoltîndu-se din ce în ce mai mult, creşte dependenţa socială şi grija de judecata altora, de opinia publică, astfel că omul îşi subordonează propria sa fericire opiniei publice. 5) Viaţa în comun cu semenii dezvoltă în sufletul fiecărui individ *sentimente altruiste*, făcîndu-l să ia parte, prin simpatie, la durerile altora.

Pesimismul social, în genere, e caracterizat prin faptul că nu ajunge la un *pasivism*, ca cel individual, ci din contra acest pesimism e uneori un *activism* foarte pronunţat. Pesimismul social nu e tot una cu *fatalismul social*, pentrucă acesta din urmă duce la descurajare şi la decădere prin lipsa de reacţiune în contra relelor. În deosebire de *pesimismul absolut total*, din filozofia schopenhaueriană, pesimismul social are un caracter de relativitate, căci el nu condamnă societatea în mod definitiv şi pentru totdeauna, ci crede în posibilitatea îndreptării, a realizării

fericirii sociale. De fapt pesimismul social e ceva trecător, e mai mult o critică aspră a evoluției sociale.

Pesimiști de acest fel sînt: *Rousseau, Tolstoi, Ruskin, Carlyle* și *Ibsen*, care critică societatea actuală rău organizată, dar care cred în forța activă a idealului.

Rousseau. Toată dezvoltarea socială e rea, vicioasă, nefericită, după acest filozof. În anul 1749 *Academia din Dijon* propusese ca temă pentru un premiu problema, dacă artele și științele au contribuit, prin progresul lor, la purificarea moravurilor. Rousseau răspunde în mod negativ, afirmînd că ele nu numai că nu au purificat moravurile, ci chiar le-au stricat, distrugînd orice fericire, pe care o putea avea omul, căci ele au viciat natura sa intimă sufletească. Dovadă despre aceasta dau popoarele, care sînt cu atît mai corupte, cu cît gustul pentru științi și arte e mai dezvoltat la ele. Ex. Atena, Roma, Egipt, etc. Știința e produsul viciului și dezvoltă mai departe viciul. Rousseau crede că astronomia s'a născut din superstiție, geometria din avariție și morala din orgoliu * Omul e bun dela natură, dar societatea îl strică, ea alterează însușirile bune cu care este el înzestrat de Dumnezeu.

În o a doua lucrare a sa — prin care răspunde la o altă temă propusă de aceiași academie — asupra fundamentului inegalității printre oameni — Rousseau susține că nefericirea individului în societate e datorită civilizației, care a adus ne-

* *Rousseau.* Discours sur les sciences et les arts.

egalitatea oamenilor. * Oamenii, în starea primitivă, erau egali unii cu alţii. Omul în natură era bun, nevinovat şi fericit, căci organismul său robust suporta toate intemperiile fără a fi bolnav. Din punct de vedere moral el era stăpînit de instinctul conservării, dar nu ajungea la egoism, pentrucă în sufletul lui era şi mila pentru ceilalţi.

Prin urmare Rousseau pune în contrast *natura* şi *cultura*, înţelegînd prin natură *spontaneitatea, bunătatea, simplicitatea* şi *libertatea*. Din contra, cultura transformă spontaneitatea în *reflexiune*, simplicitatea în *complexitate*, iar în locul bunătăţii şi libertăţii introduce *răutatea* şi *forţa*. In starea naturală, omul era „incomparabil mai fericit fără nici-o societate şi fără exerciţiul acestei raţiuni a cărei cultură nu serveşte decît vieţii sociale". **

Inegalitatea primitivă, acea de forţă fizică, nu producea nefericirea oamenilor, pe cînd inegalitatea consacrată în stat, în instituţii, condamnă pe om pentru totdeauna la suferinţă. Omul, în starea naturală cînd nu exista legi, proprietate individuală, diviziunea muncii, era mai fericit ca astăzi, pentrucă atunci trăia viaţa lui proprie, pentru el, nu pentru alţii. Intr'un cuvînt civilizaţia întreagă e o nenorocire, căci ea a corupt natura bună a omului, a dezvoltat viciul şi a îndepărtat pe individ dela fericirea sa naturală.

---

* *Rousseau.* Discours sur l'Inégalité parmi les hommes.

** *Victor Delbos.* La Philosophie française Paris 1919. Cap. J. J. Rousseau. Pg. 234.

Singurul remediu pentru încetarea suferinţii şi a viciului societăţii actuale este reîntoarcerea la natură, care întotdeauna va fi alinătoarea durerilor. „Pentru Rousseau, zice *Höffding*, izvorul vieţii era totdeauna puternic şi curat, chiar dacă s'ăr fi tulburat apa ce curgea din el.*

Reîntoarcerea la natură nu înseamnă altceva decît urmarea impulsiunilor spontane ale sufletului — care sînt bune la origine, trăirea deplină a vieţii, libertatea, înlăturarea tuturor constrîngerilor convenţionale. In acest spirit înţelege el să se crească copiii şi să se dezvolte aptitudinea către fericire.** Viaţa socială e o necontenită suferinţă pentrucă ea produce în suflet contraziceri între dorinţele şi înclinaţiile noastre pedeoparte şi datoriile sociale pe de alta, „între om şi cetăţean". ***

Prin urmare progresul aduce neegalitate între oameni, el este izvorul nenorocirilor, căci stabileşte valori convenţionale, constrîngătoare, care înăbuşă cele mai firești porniri ale sufletului. Viaţa socială produce o adevărată răsturnare a adevăratelor valori, înlocuind fondul moral prin simpla aparenţă. Viaţa socială ne face să avem „onoare fără virtute, raţiune fără înţelepciune şi plăcere fără fericire".

Toată critica, pe care o face Rousseau, progresului social, precum şi soluţia, pe care o dă el problemei fericirii sociale — reîntoarcerea la

---

* *H. Höffding.* Jean Jacques Rousseau et sa philosophie. Paris 1912. Pg. 3.

** *J. J. Rousseau.* Emile ou de l'éducation.

*** *H. Höffding.* J. Jaques Rousseau et sa Philosphie. Pg. 121.

natură — nu este altceva decît afirmarea concepţiei sale filozofice, care dă prioritate *sentimentului* asupra raţiunii. Raţiunea, care produce societatea, e izvorul viciului şi al durerii, sentimentul e tendinţa spre bine, spre fericire. Dacă Rousseau e pesimist în ce priveşte progresul social, nu trebue să se creadă însă că el cere reîntoarcerea la barbarie, căci el condamnă numai societatea, în care predomină minciuna şi intriga, răutatea şi aparenţa. Idealul de reîntoarcere la natură, la singurătate, la viaţa nereflectată, spontană, e un ideal de *fericire democratică*, de sinceritate, de raporturi adevărate între oameni. De aceia are dreptate *Nietzsche* cînd afirmă că Rousseau are „un ideal înăscut de ură contra culturii aristocratice", * a aristocraţii însă cu defectele pe care i le atribue Rousseau. În orice caz el are înclinaţii pentru popor, nutrind repulsiune pentru raţionalism, fast şi aristocraţie. Rousseau ajunge astfel la un ideal democratic, de convieţuire cu cei mici, într'un mediu natural aproape de bunătatea divină. Această tendinţă democratică a lui Rousseau l-a influenţat foarte mult şi pe Kant, care, într'una din maximele sale mărturiseşte că Rousseau i-a îndreptat atenţia către popor, învăţîndu-l să onoreze pe acei mici şi să-şi pună ştiinţa în serviciul umanităţii.. ** Dela Rousseau a luat Kant ideia contractului social, a respectului voinţii celor mici. Din cauza acestei influenţe — pe lîngă altele — a căpătat şi

* *Fr. Nietzsche.* Der Wille zur Macht. III-IV Buch Pg. 374.

** *Kant.* Aussprüche. Vorkritische Periode. Allgemeine Weltanschauung 9. Dr. Richter. Leipzig 1901.

etica lui Kant o uşoară tinctură socialistă, deşi Kant nu a fost socialist, precum nici Rousseau nu şi-a însuşit ideile generale socialiste.

In gîndirea lui Rousseau găsim deci un pesimism faţă de societate, dar el sfîrşeşte prin apologia naturii şi a libertăţii, a credinţii în fericirea naturală, care e un produs al bunelor porniri cu care este înzestrat omul dela natură.

Concepţia aceasta, plină de un romantism exuberant, este isvorîtă dintr'o viaţă, care nu a aplicat niciunul din principiile predicate, căci Rousseau era un om „genial şi vanitos, prietenos cu oamenii şi plin de adîncă neîncredere în ei, mizantrop şi pesimist, senzual şi dornic de plăceri, plin de idei sănătoase şi idealist exaltat, bolnăvicios; în acelaşi timp, un luptător entuziast pentru virtute şi libertate, pentru natură şi adevăr, el însuşi însă nu era o probă de virtute, ci sclav al pasiunilor şi instinctelor, de multe ori nenatural şi nesincer faţă de el şi alţii, în scrieri şi acţiuni: un reformator politic, care însă din lipsă de înţelegere a istoriei vrea să răstoarne tot ce e produs istoric şi distruge chiar şi ceiace e foarte just şi foarte natural". * Acesta e tabloul exact al firii lui Rousseau, reprezentant al pesimismului social.

Subt influenţa acestei filozofii romantice se formează gîndirea marelui scriitor rus *Tolstoi*, care, în deosebire de Rousseau, *trăeşte* doctrina sa, o aplică el însuşi în viaţă. Tolstoi porneşte dela aceleaşi principii caşi Rouseau, că ştiinţa şi

* *Theobald Ziegler*. Geschichte der Pädagogik. München 1894. Pg. 200-201.

progresul social nu aduc niciun folos omenirii. Ruşii au adaos la filozofia lui Rousseau misticismul credinţii lor religioase. Aşa se explică *messianismul slavofil*.

Partidul slavofil, la origina sa, era religios şi admitea că Rusia e deosebită de restul Europei şi că reformele vieţii ruseşti nu trebuesc luate din Apus, deoarece poporul rus are în el toate elementele bune. Nu fără legătură cu filozofia lui Rousseau, el admitea că Rusia e mai curată, fiind mai departe de civilizaţia apuseană. Rusia poate fi salvatoarea omenirii chiar prin puritatea sa morală, deci ea va fi Mesia Europei. Aceasta susţine messianismul slavofil.

Şi cu toate acestea se ridică, în această Rusie, critica lui Tolstoi, care acuză întreaga civilizaţie, chiar şi *biserica actuală*, că a produs suferinţa umană. Biserica s'a depărtat de doctrina lui Christos, s'a pus în serviciul asupritorilor, tinzînd ea însăşi către o putere şi stăpînire pămîntească, egoistă, brutală. Viaţa socială modernă este izvorul suferinţelor, pentrucă ea nu face altceva decît reînoeşte, subt alte forme, sclavia veche.

Astăzi există două clase de oameni: *bogaţii* şi *săracii*. Prima clasă — a celor puţini — are în sprijinul ei întreaga organizaţie de stat, prin care exploatează şi apasă pe cei mulţi, pe săraci, deveniţi acum sclavii avuţiei. Guvernul şi statul reprezintă violenţa organizată, căci constrînge pe individ prin legi—pe care le fac tot capitaliştii—şi apoi prin forţa armată. Va să zică organizaţia socială, prin natura ei, este vicioasă şi producătoare de suferinţi.*

* *Tolstoi.* L'esclavage moderne. 8

Pe lîngă aceasta însă chiar evoluţia vieţii spre modernism aduce durerea. În decursul vremii s'a trecut dela munca agricolă la cea industrială, la fabrici, la maşinism — dar odată cu acestea a dispărut moralitatea. După Tolstoi numai agricultura e o ocupaţie morală, căci cei ce pleacă dela sate, pentru a căuta de lucru în fabrici, se despart de familiile lor, prind gustul luxului şi al corupţiei; ei devin sclavii vieţii viciate, perzîndu-şi sănătatea şi libertatea.

Produsele intelectuale ale vieţii moderne nu sînt nici ele mai morale, mai bune. Arta şi ştiinţa în genere e coruptă, căci ea este creaţiunea asupritorilor, ea va fi deci în serviciul lor. Ştiinţa, arta, religia, statul, sînt, după Tolstoi, idoli care trebuesc înlăturaţi, căci ei aduc nefericirea, distrugînd orice izvor de bucurie în sufletul omenesc. Orice individ poate participa însă la distrugerea lor, nu în mod violent, ci prin *pasivitate*, adică nimeni să nu facă apel sau uz de forţa instrumentelor de opresiune, ci să o ignoreze. Prin urmare momentan omul trebue să reducă rolul autorităţii cît mai mult: să nu se pună în serviciul intimidării, primind a fi funcţionar, să nu fie nici militar, iar mai tîrziu toţi trebue să colaboreze la o nouă *reformă socială* bazată pe reforma morală a conştiinţii umane.

Caşi Rousseau, Tolstoi vede salvarea în reîntoarcerea la natură, dar prin natură înţelege el ceva mai mult decît filozoful francez, anume revenirea la *iubirea creştină iniţială*, întunecată şi redusă prin organizaţia actuală de stat şi de biserică. Esenţa fiinţei umane este iubirea şi în măsura în care omul poate iubi mai mult pe semenii săi, el e mai perfect: iubirea sinceră,

dezinteresată pentru oameni, aduce progresul şi fericirea individului. Iubirea este însă nu numai izvorul fericirii individuale, ci şi al ordinii şi progresului social, căci în societatea, care se va baza pe iubire şi libertate, nu vor mai exista asupritori şi asupriţi, suferinzi şi destrăbălaţi de bine, ci fiecare va trăi pentru ceilalţi. Întrebîndu-se prin ce şi pentruce trăiesc oamenii, găseşte Tolstoi că iubirea e sursa fericirii şi sensul vieţii.

Ruskin reprezintă un pesimism social de o nuanţă *estetică*. După el progresul economic a micşorat din ce în ce mai mult capacitatea omului de a gusta, de a simţi frumosul. Munca impusă de sistemul actual de producţie prosteşte, pentrucă intuiţia şi gustul estetic al lucrătorului nu se mai pot exercita. Refugiul faţă de lipsa de estetică a prezentului e trecutul.* Înrudit cu Ruskin, prin aceiaşi oroare de utilitarism, este *Carlyle*.

Pentru Carlyle fericirea nu e în utilitate, ci în activitatea liberă a omului. Caşi Ruskin, Carlyle admiră trecutul, lipsit de industrialism, dar bogat în personalităţi puternice, în *eroi*. Eroii trecutului sînt zeii, profeţii, poeţii, preoţii, regii, oamenii politici, care conduceau omenirea prin gîndul, vorba, simţirea şi fapta lor.**

Însfîrşit *Ibsen* complectează seria acestor gînditori pesimişti asupra vieţii sociale. Ibsen condamnă societatea actuală bazată pe *minciună* şi *laşitate*. Acestea sînt, după el, viciile fundamen-

* *John Ruskin*, Vorlesungen über Kunst, tradus de *Hedda Moeller-Bruck*. Universal-Bibliothek Pg. 10.
** *Carlyle*. Les Héros.

tale ale societăţii, iar din ele decurg toate celelalte rele; Tirania minciunii o stabilesc autorităţile, statul, căci subt masca interesului general, social, unii indivizi îşi satisfac propriile lor interese. Laşitatea, şi ea, e produsul societăţii. Funcţionarul, chiar dacă vede adevărul şi vrea să-l urmeze, nu poate, pentrucă lui nu-i e permis să aibă altă credinţă şi voinţă decît aceia a superiorului său. Statul, societatea încurajează, prin organele sale autoritare, laşitatea şi minciuna. Pe dealtă parte *majoritatea*, turma socială împiedecă şi dînsa pe individ de a-şi îndeplini misiunea sa. Pe minciună nu se poate întemeia fericirea, căci, în cazul acesta, ar avea un fundament prea puţin solid, care s'ar prăbuşi la prima neînţelegere dintre interesele egoiste ale mai multor propăvăduitori ai minciunii. Fericirea adevărată e posibilă numai prin *adevăr*. După Ibsen adevărul distruge aparenţa actuală de fericire, bazată pe minciună, dar el şi crează, în acelaşi timp, fericirea superioară, temeinică. Pentru Ibsen fericirea constă în *îndeplinirea menirii omului*, în urmărirea şi propagarea idealului de adevăr şi bine. Dar, pentru ajungerea acestei fericiri, e nevoe de o voinţă puternică, de o personalitate, care să înfrîngă minciuna, ce stă azi la baza societăţii, care să se ridice mai presus de prejudecată şi ipocrizie. Aceste personalităţi, care-şi îndeplinesc menirea, devin adevăraţi eroi, pentrucă ei au înfrînt orice pornire rea şi s'au ridicat deasupra mediocrităţii sociale.

Şi totuşi Ibsen, care descrie în culori negre ipocrizia, laşitatea şi minciuna — „stîlpii societăţii" de azi — nu este un pesimist absolut, deoa-

rece dramele sale au adesea un caracter revoluţionar. Ibsen nu tăgăduieşte posibilitatea realizării fericirii, ci critică organizarea socială de azi, tinzînd către un nou ideal de om şi societate, prin ajutorul unei voinţi puternice.

Pesimismul social — aşa cum sumar l-am expus — reprezintă tăgada fericirii prin şi în societate. Dar nici pesimismul acesta nu rezistă criticii sociologice, căci, analizînd dovezile aduse, vedem că ele nu sînt convingătoare.

Astfel primul argument general, că omul devine mai senzibil pentru durere odată cu complicarea şi rafinarea naturii sale, cu civilizaţia, are o valoare relativă, deoarece sufletul devine, în acelaşi timp, şi mai apt pentru plăcere. Se ştie că trebuinţele se înmulţesc cu atît cu cît sînt satisfăcute mai mult. Dar satisfacerea aceasta este o plăcere — aşa că trebuinţa nu implică numai un sentiment de lipsă, ci şi unul de plăcere. Astfel plăcerile se înlănţuesc pregătindu-şi una alteia drumul. Cu cît se dezvoltă mai mult cultura, cu atît sufletul e mai capabil de a simţi mai multe şi mai variate plăceri, nu numai dureri.

Celălalt argument că omul, odată cu dezvoltarea culturii, prevede răul şi îl suferă mai dinainte, încă nu are valoare, pentrucă am putea spune că omul savurează, gustă şi plăceri viitoare. Şi apoi acesta nici nu ar fi un argument în favoarea pesimismului, căci dacă omul poate prevedea răul mai dinainte, atunci ar putea să-l evite prin acţiunea sa. „Savoir pour prévoir afin de pouvoir."

Susţinerea pesimistă că, prin societate, omul suferă nu numai durerea sa proprie, ci şi a al-

tora are tot o valoare contestabilă. Dacă e adevărat că societatea dezvoltă sentimentul milei, al compătimirii, nu e mai puţin just totuşi că ea trezeşte în suflet şi bucuria, fericirea pentru mulţumirea altora. Tot societatea dă omului posibilitatea de a avea plăceri superioare rezultate din exercitarea virtuţii. Dezinteresarea, altruismul, acestea sînt produse ale civilizaţiei.

Mult mai important şi mai plin de consecinţe este argumentul pesimist care susţine că viaţa socială, prin dezvoltarea sa, copleşeşte pe individ cu totul, luîndu-i orice libertate şi făcîndu-l să se îngrijească mai mult de opinia publică şi de împrejurările exterioare, străine vieţii lui proprii. Starea de libertate nelimitată, caracteristică timpurilor primitive, e acum mult restrînsă prin impunerea unor legi generale, cărora trebue să se supună fiece persoană. Interesele individzilor se limitează unele prin altele, silind pe oameni să respecte, subt ameninţarea pedepsei, anumite norme. Ba chiar uneori societatea înăbuşă caracterele proprii unei personalităţi.

Intr'adevăr viaţa socială are legi şi obiceiuri, care sînt adevăraţi tirani pentru individ şi de multe ori el trebue să-şi sacrifice fericirea sa proprie, pentrucă i se impune aceasta de către societatea în care trăeşte. Acest contrast între organizaţia socială şi individ l-au reliefat sociologii, şi *Spencer* i-a dat formula tipică „individul contra statului.* Societatea este o cooperaţie forţată, determinată de o disciplină şi un regim militarist, zice Spencer. Individul nu are nici-o li-

* *Herbert Spencer.* **L'individu contre l'etat. Alcan. Paris.**

bertate. El suferă, în primul rînd, *tirania majorităţii*, a corpului, a breslei din care face parte, apoi a instituţiilor de Stat. Statul crează functionarismul, care e o plagă socială. Tendinţa către socialismul de stat, către egalitate şi repartiţie fără deosebire a bunurilor, va determina o sicavie viitoare, producătoare de nefericire, căci va înăbuşi aspiraţiunile şi idealurile celor buni şi muncitori, în favoarea celor slabi şi leneşi.

Mai toţi reprezentanţii pesimismului social ajung la *individualism*. Astfel Rousseau crede că fericirea individului e în natură, în adevăr, în singurătate şi libertate. Sistemul său pedagogic recomandă libertatea, *formarea omului* nu *a cetăţeanului*. Tot aşa Tolstoi, recomandînd pasivitatea şi nerecunoaşterea autorităţii, ajunge aproape la un anarhism, căci în esenţă aceasta este anarhismul, distrugerea oricării *arhii*, oricării autorităţi. Pentru Caryle *eroii* sînt personalităţi autonome, superioare, care făuresc destinele umanităţii. În literatura ibseniană individualismul este o notă caracteristică. Întreaga operă a lui Ibsen e ilustrarea personalităţii voluntare, puternică prin voinţă. „Duşmanul poporului, „Brand", luptă cu spiritul de turmă al poporului, cu laşitatea, ei vor să impună adevărul. Ei sînt singuri şi puternici prin voinţa lor, căci pentru Ibsen „cel mai singur e cel mai puternic". Acesta reprezintă adevărul, el e stăpîn pe gîndirea sa, pe cînd turma e supusă tradiţii şi superstiţii. Individualismul, la care ajunge Ibsen, nu este însă egoist, căci personalitatea superioară se coboară în popor pentru a-l ridica şi pentru a face pe toţi să contribue, prin propriile lor forţe, la fericirea tuturor. Omul ideal, personalitatea pu-

ternică, după Ibsen, nu este mînat numai de voinţă, ci şi de *iubire de oameni şi de adevăr.* Individualismul lui Ibsen este afirmarea forţii personalităţii pentru determinarea fenomenelor sociale, căci aristocraţii gîndirii şi ai voinţii premerg societăţii în progres; ei însă se uită cu iubire la acei pe care i-au lăsat în urmă şi vor să-i ridice până la ei.

Dar este îndreptăţitoare acest individualism, care se deduce din pesimismul social? Rousseau, în primul rînd, a pornit de la premise falşe, căci nu se poate susţine că omul se naşte numai cu dispoziţii bune şi că societatea îl strică, ci, el se naşte cu dispoziţii bune şi rele şi depinde numai de educaţie, de mediul în care trăeşte pentru a-i se dezvolta unele sau altele. Prin urmare nu e adevărat că societatea în general şi în mod absolut şi exclusiv strică pe om. Omul conceput de Rousseau este o simplă abstracţie, căci nu există izolat ca atare, ci omul este, prin firea lui, *sociabil.*

Viaţa socială e o dezvoltare naturală a instinctului social al omului, şi acesta nu e ceva artificial construit Individul nu e conceptibil fără societate, căci el nu există ca o realitate izolată în condiţiile culturale normale, ci necontenit voinţa lui este determinată de cultura socială. Individualizarea e un proces mai tardiv, căci abea cînd a căpătat conştiinţa personalităţii sale, individul se deosebeşte de societate. *F. Tönnies* * afirmă că societatea e rezultatul procesului evolutiv al voinţii. El deosebeşte două feluri de voinţi: 1) *o voinţă*

* *F. Tönnies.* Gemeinschaft und Gesellschaft. Leipzig. 1887.

originară, a speței (Wesenswille) si 2) *o voință arbitrară* (Willkür). Prima e o voință oarecum instinctivă, inconștientă, impusă de alții; a doua e conștientă, individuală. Din prima se naște *comunitatea* (Gemeinschaft), iar din a doua *societatea propriu zisă* (Gesellschaft). Voința arbitrară se naște mai tîrziu, așa că procesul evolutiv merge dela comunitate către societate. Ce înțelege însă Tönnies prin comunitate și societate? Comunitatea e grupul căruia aparține individul aproape în mod organic, pentrucă nu el și l-a ales, nu el l-a voit. Comunitate e familia și forma de organizare comunistă a tribului sau satului. Din contra societatea e unirea indivizilor din propria lor voință, e posibilitatea de a-și alege și de a părăsi un grup de oameni. Prin urmare trecerea dela comunitate la societate presupune individuarea. Personalitatea, după cum rezultă din teoria lui Tönnies și după cum e în realitate, nu e originară, ci derivată.

In al doilea rînd, sistemul lui Tolstoi e utopic, căci iubirea și libertatea nu sînt forțe absolute, pe care să se poată întemeia o organizare socială. Alcătuirea societății trebue să se bazeze pe *dreptate* înainte de orice, adică pe repartizarea egală a drepturilor și datoriilor la diferiți indivizi. Greșește Tolstoi cînd cere dispariția organelor de autoritate, pentrucă societatea e un acord de voinți, a cărui expresie e o voință totală, în care voințele individuale reprezintă numai direcții, elemente. Această *voință totală* cere subordonarea tuturor scopurilor individuale. Această subordonare, precum și stabilirea dreptății — necesară pentru înfăptuirea fericirii — implică existența *autorității*, care e ceva impersonal, dar care se

exercită prin persoane individuale, prin mandatari ai voinţii totale. Exercitarea dreptăţii, îndeplinirea datoriilor sociale, presupune şi forţa. Prin urmare noţiunea de autoritate este implicată de însuşi trebuinţa de realizare a dreptăţii — baza societăţii.

Pe lîngă acestea, critica pe care o face Tolstoi progresului social în genere e greşită, pentrucă nu produsele culturii sociale în ele însile sînt rele, ci întrebuinţarea ce li se dă de către o clasă de egoişti. Răul nu provine din existenţa societăţii, ci el îşi are origina în sufletul omenesc, în care cultura morală nu a putut stîrpi definitiv egoismul.

Nu neegalitatea socială e cauza absolută a durerii. Fără a intra în discuţia acestei probleme, ce nu îşi are locul în cadrul acestei lucrări, trebue să spunem însă că fericirea nu e cauzată numai de buna stare economică, ci ea e produsul mai ales a altui factor.

E drept că neegalitatea aduce mizeria, dar inegalitatea e un principiu fatal, produs al naturii, nu numai al societăţii. În natură este neegalitatea de sănătate, de forţă fizică, de calităţi moştenite, de aptitudini: pe baza acestora s'au creat apoi neegalităţile de stare socială, sporind astfel din ce în ce mai mult pe cele naturale.

Nefericirea socială nu va putea fi înlăturată prin distrugerea neegalităţii, ci prin stabilirea *dreptăţii*, care va face să se evite, să înceteze speculareа morală şi abuzul de forţă naturală. Neegalitatea e fatală, ea trebue redusă însă la justele ei limite, adică să nu se recunoască decît *neegalitatea de capacitate, de putere creatoare de cultură*. Dreptatea cere *o egalitate a condi-*

ţiilor sociale iniţiale, adică fiece individ să aibă posibilitatea de a se dezvolta ca toţi ceilalţi, deci *egalitatea de valoare a personalităţii* în faza lor de formare. Dar nu se poate înăbuşi manifestarea caracteristicelor persoanelor. Deaceia, pornind dela condiţii iniţiale egale, personalităţile se vor dezvolta diferit după capacitatea lor.

După cum se vede, pesimismul social nu e radical, absolut, ci e mai mult o critică aspră a stării actuale. Pe cînd pesimismul metafizic e absolut *destructiv*, cel social e *constructiv* şi devine uneori chiar un fel de optimism utopic. Pesimismul metafizic e *pasivist*, căci el recomandă ascetismul, distrugerea voinţii de a trăi, pesimismul social e *activist*, susţinînd necesitatea schimbării organizaţii şi conducerii societăţii actuale. Acest pesimism e mai mult o formă de idealism, care, constatînd disproporţia dintre ideal şi realitate, critică această realitate, se revoltă contra ei şi cere reforme pentru viitor.

CAP. IV

Concepţia meliorismului asupra fericirii

Optimismul şi pesimismul sînt concepţii extremiste, dogmatice, bazate fie pe constatări naive, empirice, fie pe argumente raţionale-aprioriorice. Optimismul, de exemplu, în filozofie e reprezentat de filozofi anteriori criticismului, cu foarte multe idei teologico-metafizice. În optimism este un amestec de empirism psihologic cu un dogmatism naiv metafizico-teologic, căci el admite existenţa fericirii pe baza dispoziţiei subiective, a temperamentului individual sau pe baza credinţei în D-zeu sau a construcţiilor raţionale. Pesimismul neagă fericirea tot în mod dogmatic, neglijînd în mod absolut datele reale ale psihologiei. Fericirea nu e o noţiune abstractă, formală, pe care să o putem întemeia independent de conţinutul ei, deaceia nu din punct de vedere logic sau metafizic trebue să o discutăm, ci în primul rînd psihologic. Pentru acest motiv răspunsul adevărat la problema fericirii se va putea da numai pe baza unei *concepţii realiste a vieţii*. Prin urmare trebue să privim viaţa subt toate aspectele sale şi în toate momentele, fără a o limita numai la eul nostru. Făcînd aceasta vom vedea că viaţa e o neîncetată succesiune de fenomene,

unele plăcute, altele dureroase, după diferite împrejurări. Iată un moment în care cerul frumos, aerul răcoritor, soarele mîngîetor, sănătatea ce curge vie şi puternică în corpul tău, te fac să te simţi fericit. Dar, în apus de soare, în mijlocul aceloraşi binefaceri ale firei, îţi simţi sufletul cuprins de o vagă melancolie. Cu fiecare rază ce păleşte, o umbră întunecată se strecoară în suflet. Dece ? E oare numai un regret pentru momentul plăcut ce dispare ? Sau e reacţiunea unei impulsiuni misterioase, care nu dă răgaz omului să simtă complect fericirea ? Aşa e constituit sufletul nostru : două forţe îl mînă în direcţii contrare, fiecare vrea să-l atragă cu totul către sine, iar lupta lor e zbuciumul nostru sufletesc, e necontenita fugă de durere şi tendinţa către fericire.

Recunoaşterea acestui adevăr, că durerea şi plăcerea sînt îmbinate laolaltă şi că prin activitate omul poate micşora pe una, sporind pe cealaltă, a dus la o nouă concepţie care nu mai e aşa de unilaterală, ca cele studiate pînă acum, la *meliorism*. Reprezentanţii acestei concepţii sînt *G. Eliot, Gizyki, Goldscheid, James*. Punctul de plecare al meliorismului e afirmarea existenţei progresului. E o concepţie bazată pe *eclectism*, căci admite, cu pesimismul, că în lume este durere, suferinţă, dar recunoaşte că există şi bucurie şi fericire. Prin voinţă, prin activitate, se poate trece dela această stare rea la mai bine, la fericire. Deci lumea aceasta nu e nici bună, dar nu e nici absolut şi definitiv rea, ci ea se poate îmbunătăţi treptat.

Concepţia aceasta e cea mai justă, pentrucă se bazează pe constituţia normală e sufletului. Meliorismul respectă legea relativităţii care, a-

plicată în psihologie la sentimente în special, determină valoarea lor după diferitele împrejurări, după obiectul, durata, intensitatea şi frecvenţa lor. Lumea din afară nu e nici bună, nici rea în ea însăşi, căci aceste calificative sînt valorificări ale noastre. În sufletul nostru aprecierile sînt determinate de scopuri diferite, încît nu pe terenul metafizic sau naiv dogmatic se poate rezolva problema fericirii. Fericirea cuprinde ca element component plăcerea, dar nu se reduce la aceasta, căci ea nu exclude nici durerea. Meliorismul face din durere un mobil al acţiunii bune chiar. Fără a trage concluzii pesimiste *Ettore Regalia* susţine că „durerea este antecedentul constant şi imediat al mişcării mai mult sau mai puţin conştiente sau voluntare." * Orice acţiune, spune acest gînditor, tinde să schimbe starea actuală, să o înlocuiască ca o alta nouă, pentrucă se impun trebuinţi nouă, dorinţi nouă. Ori dorinţa şi trebuinţa sînt întovărăşite de durere. Astfel că durerea e o cauză a acţiunii, fără a fi singura. Durerea deci nu e numai constatarea unei lipse, ci e şi un imbold către creaţiune, către progres. Această concepţie realistă a vieţii o cîntă şi *R. Rolland*, susţinînd legătura strînsă dintre plăcere şi durere. El zice: „lăudată să fie bucuria şi lăudată durerea. Una şi alta sînt surori şi ambele sînt sfinte. Ele întăresc lumea şi umplu sufletele. Ele sînt forţa, ele sînt viaţa, ele sînt Dumnezeu. Cine nu le iubeşte pe amîndouă nu iubeşte nici pe una, nici pe alta. Şi cine

* *Ettore Regalia*. L'action a pour cause la douleur. Congrès international de Philosophie 1904. Genève 1905. Pg. 785.

le-a gustat cunoaşte preţul vieţii şi plăcerea de a o părăsi." *

Prin urmare, în deosebire de optimism şi pesimism, care definesc fericirea numai prin plăcere, meliorismul recunoaşte ambelor sentimente valoarea lor pentru constituirea noţiunii de fericire.

In al doilea rînd, meliorismul vede în transformările sociale o necontenită perfecţiune a caracterului individual omenesc, o trecere dela egoism la un altruism din ce în ce mai larg. Odată cu aceasta se observă şi o ameliorare a condiţiilor de existenţă în societate. In felul acesta meliorismul susţine existenţa progresului, pe care pesimismul îl consideră ca o iluzie, ce trebue să dispară. In deosebire de concepţiile studiate care se refereau, afirmînd sau negînd, la un *progres absolut*, meliorismul admite un *progres relativ* întrerupt uneori prin epoce de regres chiar. După optimism şi pesimism progresul ar fi ceva obiectiv, exterior individului — deaceia prin afirmarea sau tăgăduirea progresului se determină soarta fiecărui om ; după meliorism însă progresul e numai o apreciere, o valorificare a noastră.

In natură şi în societate se petrec transformări determinate de diferiţi factori, dar toate aceste transformări sînt supuse unor valorificări, sînt apreciate de noi în raport cu anumite idealuri. Din această apreciere se naşte noţiunea de progres. Prin urmare, valorificarea cantitativă şi calitativă a noastră, *judecata de valoare* asupra fenomenelor, aceasta dă naştere progresului.

* *Romain Rolland* La vie de Michel-Ange. Pg. III.

Toate transformările sociale sînt în funcţiune de acţiune, iar acţiunea depinde de sufletul omenesc, de aceia valoarea tuturor transformărilor va depinde şi ea de progresul culturii spirituale a omului.

După cum se constată din schimbările evolutive ale speţii umane, omul a progresat în ceiace priveşte dezvoltarea emoţiunilor superioare (estetice, religioase, morale şi intelectuale), a gîndirii abstracte şi a stăpînirii de sine. Există deci progres în perfecţiunea individuală a omului, precum există şi în viaţa socială. Se vede că omul se adaptează din ce în ce mai bine la mediul natural şi social, fiind însă activ, căci el modifică chiar aceste mediuri. Progresul umanităţii în massă se manifestă prin dezvoltarea vieţii sociale şi a moralei.

Omenirea trece prin faze din ce în ce mai bune, tinzînd spre ideal. Nu e adevărat, susţine meliorismul, că viitorul omenirii e nesigur, cum crede *Malthus*. Se ştie că Malthus condamnă viaţa pe baza unei legi inexorabile, care îl sorteşte pe om să trăiască în mizerie. Populaţia creşte în progresie geometrică, iar mijloacele de trai în progresie aritmetică — aceasta e legea pe care Malthus o consideră ca un rezultat obiectiv din datele empirice ale vieţii. Consecinţa acestei legi e faptul că omul se găseşte dezorientat şi nenorocit în viaţă. El este la o răspîntie: în faţă i se deschide *drumul mizeriei*, căci dacă e mai multă populaţie decît hrană, unii oamenii vor trebui să fie sacrificaţi, să trăiască şi să moară în mizerie; la dreapta *virtutea*, iar la stînga *viţiul*. Legea fatală de mai sus îl împinge pe om înainte, instinctul de conservare însă îl trage îna-

poi; coştiinţa morală îi indică drumul virtuţii. dar pe această cale e urmat de prea puţini, e prea izolat. La stînga, spre viţiu, apucă mulţi, pu însă toţi. Aşa că bietul om stă nenorocit şi nehotărît — e vorba de om în genere. De aici neduce Malthus că viitorul omenirii e nesigur. *

Malthus greşeşte însă, căci legea formulată de nu e absolut valabilă. Mizeria nu este în creştere şi nici omenirea în reegrs, ci treptat, treptat, se realizează binele social. Totuşi dezvoltarea şi rafinarea sufletului omenesc face cu om mai senzibil acum la toate oscilaţiile evolutive, deaceia uneori poate să se nască iluzia că omul e mai nefericit acum ca altă dată, că nu există progres.

Am arătat că progresul există în funcţiune de dezvoltarea psihică a omului şi deci că fericirea se realizează odată cu progresul în omenre, căci fiece treaptă de moralitate, de bunătate, e producătoare de fericire.

Cum vom putea ajunge însă la această fericire atît de dorită? *Chamfort* a spus „fericirea nu e lucru uşor, e greu de a o găsi în noi şi imposibil altundeva"; Maeterlinck însă crede contrariul, că fericirea se poate învăţa foarte uşor. El indică drept mijloc pentru realizarea ei făurirea unei vieţi interioare proprii. Aceasta e o soluţie frumoasă ca formă, dar vagă, căci nu arată ce trebue să înţelegem prin această viaţă interioară oprie. Este oare izolarea, pe care o recomandă

* *Charles Gide şi Ch. Rist.* Histoire des doctrins économiques. Ed. III. Paris 192 .

Maeterlinck ? Dacă e aşa, atunci formula sa e falşă, căci omul nu e singur în lume şi nu poate trăi izolat. El poate evita multe dureri, trăind departe de societate, pretutindeni însă va simţi viaţa socială, în sufletul său va simţi nevoe de a fi cu alţii. Singur — şi dorind singurătatea — el îşi va purta paşii trişti, străin poate de durerile mulţimii, dar desigur departe şi de bucuriile ei. Fericirea nu poate avea un fundament subiectiv, absolut individual, ci numai unul social-etic, căci altminteri ea ar fi un fenomen variabil psihologic şi nu s'ar putea vorbi despre determinarea fericirii în genere. Deasemenea nici etica nu ar fi încercat să pună ca scop al acţiunilor morale ceva subiectiv şi individual.

CAP. V.

Fundamentul social-etic al fericirii.

Noţiunea de fericire e de natură socială şi etică, deoarece individul izolat nu ar avea decît motive de mulţumire sau nemulţumire de natură biologică. El ar fi bine sau rău dispus, mulţumit de hrană sau obosit de luptă. Am putea vorbi noi despre fericire sau nefericire în această stare? Dar, în cazul afirmativ, fericirea devine ceva pur animalic, se confundă aproape în mod complect cu sentimentele organice, pe care le au şi animalele.

Individul se simte fericit sau nefericit prin comparaţia pe care o face el între sine şi ceilalţi semeni ai săi, cu care trăeşte laolaltă. E constatat că noi simţim mai dureros sărăcia noastră atunci cînd vedem în jur, pretutindeni, bogăţie; contrastul dintre viaţa noastră şi a altora ne face să simţim durere. Superioritatea vieţii altuia asupra vieţii noastre ne impresionează dureros şi ne face nefericiţi. Atîta timp cît omul nu ar avea niciun termen de comparaţie, el nu ar vedea viaţa sa nici mai sus nici mai jos ca a altuia şi ar fi mulţumit. Şi dacă n'ar trăi individul în societate, n'ar simţi nici plăcerea morală a altru-

ismului, nici puterea idealului intelectual, artistic, etc., şi n'ar avea nici durerea rezultată din lupta pentru existenţă sau din egoismul unora. Fericirea-fenomenul acesta are un amestec de plăcere şi durere — e de origine socială. Omul este, în societate, *obiect* şi *subiect de bucurie şi durere*, el suferă sau produce durerea, primeşte sau provoacă bucuria. În sufletul nostru sînt o mulţime de virtualităţi, de dispoziţii, care se actualizează, devenind forţe reale, în societate şi prin societate. Chiar conştiinţa despre forţa personalităţii noastre o căpătăm prin activitatea, pe care o avem în societate, prin valorile ce creăm.

Mulţumirea individuală, produsă numai de viaţa proprie, nu poate fi numită propriu zis fericire, căci mediul social nu ne lasă niciodată indiferenţi, ci ni trezeşte în suflet sentimente variate care pot înlătura chiar cu totul mulţumirea personală. *Finot* zice: „e imposibil să fim fericiţi în mijlocul unor ruini îngrămădite în jurul nostru".* Între fericirea colectivă şi cea individuală este un raport de interdependenţă, de solidaritate, de condiţionare reciprocă. Deaceea noi bazăm fericirea pe doi factori, absolut necesari pentru constituirea acestui fenomen, pe *individ* şi *societate*. La rîndul lor însă, individul şi societatea sînt numai două aspecte ale aceleiaşi realităţi sau două trepte, ce duc la realitatea ideală, *umanitatea*.

Alcătuirea sufletească chiar a individului e determinată de societate. *Baldwin*** ilustrează a-

* *J. Finot*, Progrès et bonheur. Tome I. Pg. 148.

** *James Mark-Baldwin*, Le développement mental dans l'enfant et dans la race. Paris 1897.

ceastă concepție, arătînd că în dezvoltarea mentală a copilului și a rasei e un raport de condiționare reciprocă de influență din ambele părți.

Astfel el deosebește în evoluția vieții psihice a omului trei faze: 1. *faza proectivă*, în copilărie, cînd omul e pur receptiv; atunci în el se proectează societatea așa cum este ea într'un anumit moment. În acest stadiu copilul primește toate cunoștințele dela societate; 2. *faza subiectivă*, cînd omul prelucrează ceiace a primit de la mediul exterior, își apropriază toate elementele; și 3. *faza ejectivă*, care constă în exteriorizarea produselor sufletești proprii, în creația individuală, care influențează, la rîndul ei, asupra societății. Soarta omului este astfel strîns legată de aceea a societății și invers — așa că fericirea lui depinde de viața socială.

În al doilea rînd însă *fericirea se bazează pe noțiunea de scop și mijloc*. Nu este fericit cine își pune un scop imposibil și cine alege mijloace nepotrivite pentru realizarea scopului propus. Faust a tins către un țel imposibil, care depășea puterea omenească și de aceia a fost nefericit. Deasemenea dacă mijloacele sînt prea dureroase pentru ajungerea scopului se naște în suflet descurajarea, durerea. *Fericirea este în funcțiune de scop și mijloc*. *Carlyle* crede că fericirea se naște uneori din activitatea omului, indiferent de calitatea acestei activități, precum și de ceiace lucrează el. Această credință e falșă, căci fericirea e determinată de valoarea scopului urmărit, de mijloacele întrebuințate și de rezultatul ajuns. În felul acesta fiecare poate avea fericirea după scopurile pe care le are în vedere și armonizarea lor cu mijloacele alese. Cine urmărește

o himeră desigur că va fi nefericit, idealul său neputînd fi înfăptuit niciodată. Şi tot aşa un scop chiar bine ales poate să nu fie ajuns, şi să nu producă fericire, deoarece mijloacele de realizare nu sînt adequate.

Se pune acum întrebarea: care sînt scopurile şi mijloacele cele mai bune pentru dobîndirea adevăratei fericiri?

În acţiunile sale, omul poate avea trei feluri de scopuri: *individuale*, *sociale* şi *umane*.* Scopurile individuale sînt: conservarea de sine şi perfecţiunea. Prin acestea se poate afirma cu tărie omul, dar ele nu pot da decît o mulţumire trecătoare, variabilă, care e ca şi o „picătură în marea vieţii". Pentru stabilirea unei fericiri generale, durabile, e nevoe de fixarea altor scopuri în viaţă. Scopurile sociale se concretizează în special în simpatie, în *altruism*, în realizarea binelui social.

Desigur că mulţumirea rezultată din realizarea acestor scopuri e mult mai mare şi mai constantă decît prima, căci ea face pe individ să se bucure şi să sufere împreună cu alţii, îi înalţă sufletul. Dar individul şi societatea sînt numai factori activi de realizare a unei realităţi supreme-*umanitatea*, iar scopurile lor sînt subordonate acesteia.

Ce este însă această realitate ideală, pe care unii o consideră ca o himeră sau ca o primejdie pentru formele actuale de organizare socială? Din punct de vedere intelectual *Herder* a înţeles prin umanitate „dezvoltarea tuturor forţelor,

* Vezi W. *Wundt*, Ethik. Bd. II.

pe care natura le-a concentrat în noi." Herder a accentuat această noţiune pentru a pune în valoare toate elementele vieţii sufleteşti. Înainte de Kant sentimentul era neglijat, Kant însuşi a avut în vedere mai mult elementul intelectual al vieţii—de aceia Herder susţinea necesitatea dezvoltării armonioase a tuturor dispoziţiilor sufleteşti. La acest filozof, umanitatea are un senz individual, e tot una cu *esenţa noţiunii de om*. Dar acest concept—umanitatea—poate fi luat şi în alt senz.

Caracteristic pentru om — în deosebire de celelalte animale — e faptul că participă, în mod conştient şi cu tot sufletul său, la viaţa colectivităţii. Noi sîntem solidari cu întregul trecut, pentrucă am moştenit produsele sale culturale, care fac superioritatea noastră asupra naturii. În toate schimbările provocate de generaţiile anterioare este continuitate şi solidaritate, căci una a complectat pe celelalte. Această continuitate şi solidaritate în schimbare creiază *umanitatea* „le Grand-Etre", cum spune Aug. Comte.*

Ca să simţim însă această legătură cu întregul trecut, precum şi răspunderea pentru pregătirea viitorului, trebue să se dezvolte în om toate forţele, care îl ridică pe el deasupra naturii, să se unească *raţiunea cu moralitatea, virtutea cu frumuseţea*. Realizarea umanităţii se face deci prin transformarea treptată a omenirii în formele cerute de raţiune şi morală, prin dezvoltarea însuşirilor superioare, esenţiale noţiunii de om.

Umanitatea o putem privi din două puncte de vedere: 1) *teoretic* şi 2) *practic*. Din primul

* *Aug. Comte.* Politique positive.

punct de vedere *umanitatea e totalitatea valorilor culturale omenești*, e cultura umană acumulată. Din punct de vedere practic ea e un *ideal etic*, e tendința către realizarea unei forme superioare istorice și a unui alt om, cu sufletul ideal organizat, tendința către omul și societatea perfectă. Umanitatea este idealul care determină activitatea politică și socială în genere, precum și evoluția istorică. Ea se dezvoltă însă în forme individuale și temporale, care nu sînt altceva decît *societățile naționale* de azi, al căror scop ultim este realizarea realității supreme.

Deci *scopul moral, idealul etic e umanitatea*, căreia i se subordonează toate scopurile individuale și sociale. Umanitatea e scopul care va determina fericirea; ea este, cum spune *Lehmann*, „izvorul oricărei mulțumiri adevărate." *

Care e mijlocul cel mai potrivit pentru ajungerea acestui scop? Este *personalitatea*, e acel sentiment de unitate a forțelor psihice și conștiința de subordonare a scopurilor particulare față de cele generale. Prin urmare ajungem să ne contopim cu această realitate supremă — umanitatea — fiind personalități conștiente. Cu cît vom fi personalități mai conștiente, cu atît ne vom da mai mult seama că noi sîntem o verigă din lanțul social și că viața noastră în genere e în dependență de societate, fără de care nu putem trăi. Fericirea omenească se va întemeia pe aceste elemente: 1) scopul—crearea culturii umane, care e egală cu realizarea umanității; 2) *mijlocul*—

* *Rudolf Lehmann*. Herders Humanitätsbegriff. Kant-Studien 1919. 3-tes Heft. Pg. 253.

dezvoltarea personalităţii. Am spus că umanitatea se realizează prin crearea culturii pentrucă adevărata cultură presupune unirea raţiunii cu moralitatea.

Fericirea rezultată din activitatea în acest scop nu e subiectivă, nici momentană, căci ea e produsul triumfului vieţii superioare asupra instinctelor şi dorinţilor inferioare. Crearea culturii raţionale şi morale şi transformarea omenirii în sensul respectării acestor două idealuri, note esenţiale noţiunii de om, aceasta produce fericirea. „Toate bucuriile vieţii sînt bucurii de creaţiune: iubire, geniu, acţiune — focuri de forţă eşite dintr'un singur jăratec." * Prin această creaţiune culturală, individul îşi prelungeşte personalitatea; prin operele sale, de orice natură ar fi ele, pătrunde el în viaţa umanităţii. Creaţiunea de cultură nu înseamnă numai producerea de opere extraordinare, ci şi îndeplinirea conştiincioasă a datoriei, căci prin acest fapt chiar fiecare individ contribue la transformarea morală a omenirii.

Fericirea nu depinde numai de mărimea cantitativă a valorilor realizate, ci şi de conştiinţa cu care au fost ele înfăptuite. Deaceia adeseaori valori mici sînt foarte importante, produc mai multă fericire, fiind rezultate dintr'o conştiinţă curată. Prin munca noastră mică de creaţiune vom scoate, cum zice Bergson „mult din puţin, ceva din nimic şi (vom) adăoga neîncetat la ceiace era bogăţie în lume." **

* *Romain Rolland.* Jean-Christophe. La révolte Pg. 16.

** *H. Bergson.* L'énergie spirituelle. Paris 1919. Pg 25.

Către această fericire pot tinde toţi indivizii şi toţi o pot simţi, pentrucă din cultura umană se revarsă binele asupra tuturor. Fericirea nu este deci de natură individuală, egoistă, ci e rezultată din *solidaritatea umană*, din munca pentru umanitate şi din bucuria împreună cu ceilalţi semeni.

Am arătat deci că fericirea e posibilă numai în societate, că individul izolat poate avea numai mulţumiri inferioare, nu însă fericirea adevărată. Deasemenea am văzut că fericirea e în dependenţă de scopuri şi mijloace şi am conchis că scopul ultim este realizarea umanităţii sau a maximului de valori culturale umane, personalitatea fiind mijlocul pentru ajungerea acestui scop. Dar acest scop e tocmai idealul etic suprem, de unde urmează că fericirea depinde de realizarea morală. Pe acest temei social etic se poate baza fericirea adevărată.

Acum o ultimă problemă: este fericirea un scop sau un efect al moralei? Cei mai mulţi eticiani, temîndu-se să nu cadă în eudemonism, exclud această noţiune cu totul sau, în cazul cel mai bun, fac din ea un rezultat al faptelor morale. În realitate fericirea poate fi şi scop şi efect, fără a determina prin aceasta, un eudemonism.

Prin *sinteza fericirii cu datoria* se recunoaşte trebuinţa inerentă sufletului omenesc de a tinde către fericire, dar nu se trece nici peste *datorie*, ci din contra se leagă împreună fericirea şi datoria austeră, aşa ca să simţim fericire din îndeplinirea cerinţelor morale. *Schiller* a exprimat posibilitatea acestei sinteze în concepţia acelui „suflet frumos", a inteligenţei, în care

plăcerea şi fericirea e rezultatul datoriei. Producerea unui asemenea suflet e chestie de educaţie.* Schiller a căutat să umple o lacună din etica lui Kant, care deosebea acţiuni izvorîte din inclinaţie şi acţiuni din datorie. După Schiller acţiunea morală îmbină ambele principii: *moralitatea şi raţiunea*, inclinaţia şi datoria. *Sufletul* frumos acel care produce acţiuni din dorinţa de fericire unite în virtutea. Nu poate exista însă fericire adevărată decît dacă e morală, dacă urmăreşte scopuri etice.

Fericirea, provenită din ajungerea scopului social-moral propus, prin mijlocul văzut, nu e lipsită de suferinţi. Nu trebue să ne închipuim fericirea ca o stare psihică, în care nu ar exista absolut nici o durere, căci aceasta ar fi o iluzie, ci să vedem realitatea, să considerăm suferinţa numai ca un semn al piedicilor, care se pun în drumul spre ideal. „Să nu se plîngă prea mult acei ce sînt nenorociţi, zice R. Rolland, cei mai buni din omenire sînt cu ei. Să ne nutrim din bărbăţia lor şi dacă sîntem prea slabi să ne odihnim un moment capul nostru pe genunchii lor. Ei ne vor consola. Din aceste suflete sfinte izvorăşte un torent de forţă senină şi de bunătate puternică. Fără să fie trebuinţă chiar de a întreba operile lor şi de a asculta vocea lor, noi vom ceti în ochii lor, în istoria vieţii lor, că niciodată viaţa nu este mai mare, mai fecundă

* *Kozlowski*. Discuţie la comunicarea lui *Vilfredo Pareto* „l'individuel et le social", Congrès international de philosophie. Pg. 133.

şi mai fericită decît în suferinţă.* Suferinţa să fie deci un imbold către creaţiune, aşa cum este şi plăcerea. Bucuria şi durerea, fericirea şi datoria, totul e în dependenţă de marele *ideal moral — Umanitatea.*

---

* *R. Rolland.* La vie de Beethoven 1911. Preface pg. II III.

INDEX ALFABETIC

de autorii citaţi în text

Andrei P. Mecanicism şi teleologism în sociologia contemporană. Iaşi 1915.

Aristoteles. La politique, traduction française par *Thurot* revue par *A. Bastien.*

Baldwin M. J. Le développement mental dans l'enfant et dans la race. Paris 1897.

Barth P. Geschichte der Erziehung in soziologischer und geisteswissenschaftlicher Beleuchtung. Leipzig 1911.

Bergson H. L'énergie spirituelle. Paris 1919.
L'évolution créatrice. Paris 1911.

Biroukof P. Les idées dominantes de la Philosophie de Tolstoi. II-ème Congrès international de Philosophie 1904. Genève 1905.

Bos C. Pésimisme, féminisme, moralisme. Paris 1907.

Boutroux E. Questions de morale et d'éducation.

Braig. Der Pessimus in seinen psychologichen und logischen Grundlagen. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1883.

Carlyle. Les Héros.

Comte Aug. Politique positive

David A. Le modernisme boudhiste et le Boudhisme du Boudha. Paris 1914.

Dejerine Sémiologie des affections du système nerveux, Paris 1914.
Delbos V La philosophie française. Paris 1919.
Descartes. Discours sur la méthode.
Durkheim E. Les règles de la méthode sociologique. Paris 1910.
Eisler R. Der Pessimismus. Handwörterbuch der Philosophie. Berlin. 1913.
Epictet. Maximes.
Erasme. Eloge de la folie. Oeuvres choisies.
Ettlinger M. Philosophische Fragen der Gegenwart Kempten und München 1911.
Fere. Ch. Impuissance et bonheur. Revue philosophique 1886.
Finot J. Progrès et bonheur. Paris 1914 ed. III 2 vol.
Fouillée A. La psychologie des idées-forces. Paris
Goethe. Die Leiden des jungen Werthers.
Gomperz Th. Les penseurs de la Grèce trad. de *A. Reymond* 2 vol.
Gusti D. Realitate, ştiinţă şi Reformă socială. Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială. Bucureşti 1920.
Gide Ch. et Rist Ch. Histoire des doctrines économiques. Paris 1920. ed. III.
Handwörterbuch der sozialen Hygiene *Dr. A. Grotjahn* şi *Dr. J. Knap* Leipzig 1912 2 Bd.
Hartmann Ed. Zur Pessimismus-Frage. Philosophische Monatshefte 1883.
In welchem Sinne war Kant ein Pessimist Philos. Monatshefte. 1883
Haustein H. Dégénération und Eugenik. Sozialistische Monatshefte 29 und 30 Heft 1919.
Höffding H. Esquisse d'une psychologie fondée sur l'éxperience. Paris 1909.
Jean-Jaques Rousseau et sa philosophie. Paris 1912.

Horwicz A. Die psychologische Begründung des Pessimismus. Philosophische Monatshefte 1880.

Jay Pierre Le pessimisme wagnérien Revue philosophique. 1896.

Kant I. Aussprüche. Raoul Richter. Leipzig 1901.

Kant I. Kritik der praktischen Vernunft.

Kautsky K. Die soziale Revolution III Aufl. Berlin 1911.

Koztowski Congrès international de Philosophie. Genève 1905.

Lahor J. Le Bréviaire d'un pantheiste et le pessimisme héroique. Paris 1906.

Lange Fr. Histoire du matérialisme Tome I. 1910

Lehmann, Herders Humanitätsbegrif. Kant-Studien 1919.

Lichtenberger H. Wagner 1912.

R. Wagner. Poète et penseur 1898

Ossip-Lourié Le bonheur et l'inteligence. Revue philosophique 1904.

Lubbock John Sir L'emploi de la vie. Paris 1911.

Maeterlinck M. La sagesse et la destinée humaine 61 ed. Paris 1919.

Marion H. Psychologie. Paris 1918.

Metchnikoff E. Essais optimistes Paris 1907.

Nietzsche Fr. Der Wille zur Macht. Leipzig 1912

Paulhan Fr. Les conditions du bonheur et l'evolution humaine. Rev. phil. 1882.

Paulsen Fr. System der Ethik. IV. Aufl. Berlin 1896 2 Bd.

Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Stuttgart und Berlin. 1901

Pérez B. La maladie du péssimisme. Rev. philosophique. 1892.

Regalia E. L'action a pour cause la douleur. Congrès international de philosophie. Genève 1905.

Richard G. Manuel de morale et notions de sociologie. Paris ed. 1918.

Richter R. Der Skeptizismus in der Philosophie. Leipzig 1904 2. Bd.
Riehl A. Friedrich Nietzsche. Stuttgart.
Rolland R. La vie de Tolstoi. Paris 1911.
" La vie de Michel-Ange VI ed. Paris 1917.
" La vie de Beethoven 1911.
" Jean-Christophe. La révolte.
Rousseau J. J. Discours sur les sciences et les arts.
" Discours sur l'inegalité parmi les hommes.
" Emile ou de l'éducation.
Ruskin John. Vorlesungen über Kunst. Universal Bibliotheck
Schleiermacher. Erizehungslehre Berlin 1849.
Schopenhauer. Aforisme, traducere de Maiorescu. Bucureşti 1902.
" Die Welt als Wille und Vorstellung-Volksausgabe, 2 Bd.
Spencer H. L'individu contre l'état. Alcan Paris.
" Les bases de la morale evoluzioniste 1881.
Spinoza B. Ethica.
Stein L. Der soziale Optimismus. Jena 1905.
Sully J. Le pessimisme. Paris 1882.
Tolstoi L. Prin ce viețuesc oamenii.
" L'esclavage moderne.
Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887.
" Studie zur Entwicklungsgeschichte des Spinoza. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie 1883.
Voltaire . Poeme sur le desastre de Lisbonne. Colecția „Le renaisance du livre".
Windelband W. Pessimismus und Wissenschaft. Präludien. 2 Bd. Tübingen 1911.
Windelband W. Lehrbuch der Geschichte der neueren Philosophie. V. Aufl. Tübingen 1910.

Wundt W. Grundzüge der physiologischen Psychologie. Leipzig 1903. 3 Bd.
„ Grundriss der Psychologie Leipzig 1911.
„ Ethik 1903 2 Bd.
Wundt Max Geschichte der griechischen Ethik-Leipzig 1911 2 Bd.
Ziegler Th. Geschichte der Pädagogik. München 1895.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CONȚINUTUL

PREFAȚĂ

CAP. I. *Izvoarele psihologice ale fericirii.* A. Subiectivismul: concepția intelectualistă, afectivă și voluntaristă.
B. *Obiectivismul*: social, teologic. Pg 9

CAP. II. *Concepția optimismului asupra fericirii.* Optimism dispozițional—optimism reflexiv. A *Optimismul reflexiv*: teoretic și practic. *Teoretic*: filozofic, teologic. B. *Optimismul practic*: biologic, moral, economic. *Criteriile fericirii*: plăcerea, înțelepciunea virtutea, cunoștința, perfecțiunea, iubirea. . . . . Pg. 30

CAP. III *Concepția pesimismului asupra fericirii. A Pesimismul dispozițional B. Pesimismul reflexiv.* I. *Teoretic*: a) teologic (budism creștinism, ateism), b) filozofic-metafizic. c) științific. I. *Practic-social*: Rousseau-Tolstoi, Ruskin, Ibsen. Pg. 62

CAP. IV. Concepția meliorismului asupra fericirii, Pg.124

CAP. V. Fundamentul social-etic al fericirii. Pg. 131

Index alfabetic de autorii citați în text.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Editura „Viața Romînească" S. A.

Mihail Sadoveanu. — Umbre.	Lei	10.—
G. Ibrăileanu. — Note și Impresii.	„	12.
ediție pe hîrtie velină	„	26.—
G. Topîrceanu. — Strofe alese		
Balade vesele și triste	„	6.—
Mihai Codreanu. — Cyrano de Bergerac		
versiune în romînește	„	15.—
„ „ Cîntecul Deșărtăciunei	„	8.—
W. de Kotzebue. — Lascăr Viorescu	„	10.—
„ „ Din Moldova	„	10.—
Radu Rosetti — Povești moldovenești	„	12.—
G. Galaction. Răboji pe bradul verde	„	9.—
E Daenell. — Statele-Unite din America	„	6.—
I. I. Mironescu. — Oameni și Vremuri	„	10.—
Demostene Botez. — Floarea Pămîntului	„	8.—
Andreas Latzko. — Oamenii în Război	„	8.—
L. Rebreanu. — Ion (roman), 2 vol.	„	32.—
C. Stere.—In literatură	„	12.—
Fr. Delaisi.—Războiul care vine	„	5.—
P. Andrei.—Problema Fericirii	„	10.—

Colecțiunea „Foi volante"

Caragiale. — Culegeri Postume	„	2.50
C. Dobrogeanu-Gherea. Poetul țărănimii (Gh. Coșbuc)	„	5.—
Anatole France. — Paiața Maicei Domnului și Mustafa Efendi ajunge Macarie monahul de G. Galaction	„	2.—
M. Sevastos. — Rime sprintene	„	3.—
M Sadoveanu. — In amintirea lui Creangă	„	3.
M. Lermontov. — Demonul.	„	2.—

C. V. Butureanu. *Curente Pedagogice*, pagini din Istoria Pedagogiei. 1 vol. de 320 pagini. „ 20.—

Iorgu Iordan. Diftongarea lui **e** și **o** accentuați în poziția **ă**, **e**, un vol. de peste 350 pagini în 8°. „ 28.—

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

POLYTECHNIC CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY